

مِنْ الفلسَفة اليُونانيّة
إلى الفلسَفة الإسْلاميّة

مَكتبة
الفِكر الجامِعي
منشورات عويدات
بيروت - لبنان

من الفلسفة اليونانية
الى الفلسفة الاسلامية

الطبعة الاولى ١٩٧٠

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا

دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة باريس
استاذ الفلسفة في جامعة بيروت العربية

مِنْ الفلسَفة اليُونانيّة الِىٰ الفلسَفة الإسْلاميّة

منشورات عويدات
بيروت لبنان

(للمؤلف)

- **نظرية النسبية لألبرت انشتين** : (دار المقتطف – القاهرة ١٩٤٩)
- **قبل ان يتفلسف الانسان** : (بيروت – دار النشر للجامعيين ١٩٥٧)
- **انشتين** : حياته ، عصره ، نظرياته ، فلسفته .
(بيروت – دار النشر للجامعيين ١٩٥٨)
الطبعة الثانية ١٩٦٢
- **المسألة الفلسفية** : (منشورات عويدات – بيروت ١٩٦١)
- **الانسان** : تأليف جان روستان (ترجمة – منشورات عويدات ١٩٦٥)

في الإعداد :

- **التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية**
- **العلم في طريق المثالية**

مقدمة

هـــذا الكتاب سيكون في كثير من نواحيه طليعة لكتاب آخر عنوانه « التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية » نأمل ان يتاح لنـا فيه قريباً التوسع فـيما اضطررنا الى ذكره هنا مجملاً كثيفاً ، والإفصاح عن السنن والقوانين التي على وفقها تتفجر الافـكار وبمقتضاها تنبثق وتتوالد .

وينقسم كتابنا الحالي الى ثلاثة اقسام :

فأما القسم الاول فهو بمثابة المدخل الى دراسة الفلسفة ، أيـاً كانت هذه الفلسفة . ففيه يجـد القارىء بعض المقدمات الفلسفية العامة التي لا غنى عنها لكل من يود تحصيل الفلسفة واكتناه حقيقتها ومعرفـة وظيفتها والفائدة التي تعود عليه من دراستها ، والفرق بينها وبين العلم، والوقوف على المعاني العميقة التي تثيرها في حياة الانسان والأبعاد الشاسعة التي تمكنه من الانطلاق اليها .

وأما القسم الثاني فيبحث في الفلسفة اليونانية ويقارن بينها وبين الفلسفات الاخرى ويلحّ على اهميتها بالنسبة الى سائر الفلسفات ثم يعرض للأطوار الـتي مرّت بهـــا والمراحل التي قطعتها حتى انجبت سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وكيف انتهت بالأفلاطونية المحدثة .

•

وأخيراً يبحث القسم الثالث كيف وصلت الفلسفة الى العرب وأهم كتبها المنقولة وأشهر النقلة، ثم يتناول مشكلة الفلسفة الاسلامية وإمكانية وجودها، وينتقل بعد ذلك الى الكلام على الفارابي وابن سينا والمعري والغزالي وابن رشد وابن خلدون .

والمنهج الذي سنتبعه في دراسة هذه الفلسفة لن يكون المنهج المعياري بل سيكون المنهج الوضعي في غالب الاحيان ، إذا صح نقل هذا التعبير من ميدان الاخلاق وعلم الاجتماع الى ميدان تأريخ الفلسفة . فقد جرت العادة بين نفر غير قليل من الذين يؤرخون للفلسفة ، ولا سيا الفلسفة الاسلامية – ان يكثروا من نقد اصحابها وتوجيه المطاعن اليهم ، وأن يطلبوا منهم اكثر مما تتسع له إمكانياتهم وإمكانيات الحقبة التاريخية التي يعيشون فيها ، وذلك في محاولة للتقليل من شأنها وإضعاف اهميتها ، او على الاقل توخياً للدقة في البحث والامانة في الحكم . ففي اذهانهم مثل أعلى للفلسفة كان يجب على الفلاسفة الاسلاميين ان يرتفعوا اليه ويتحققوا به ، وإلا فتباً لهم ولفلسفاتهم! هذا هو المنهج المعياري في دراسة الفلسفة الاسلامية ، « منهج ما ينبغي ان يكون » . ولكننا نطالب هنا بدراستها على اصول المنهج الوضعي ، أي دراستها كما هي كائنة بالفعل . فدراسة « ما ينبغي ان يكون » قد اثبتت فشلها ، فهي لا تعود على اصحابها إلا بالشوك والعلقم . فهذا الكتاب تتخلله فكرة اساسية – سنوسعها في كتابنا التالي الذي سلف ذكره – مؤداها ان الافكار ضرورات حياتية لأصحابها ولعصرها ، ولها وظائف ومهمات بعينها ، وأن لكل مرحلة تاريخية فلسفتها ومزاجها العقلي والروحي ، ولكل حضارة خصائصها المتميزة . فالدراسة المعيارية ، دراسة ما ينبغي ان يكون ، تتخذ من الفلسفة اليونانية معياراً للتقويم وتجعل منها المثل الأعلى لكل فلسفة ، كما تجعل من اصحابها اليونان نماذج أزلية ابدية سرمدية للتفكير الصحيح والفهم العميق والحكم الصائب ، والبصيرة النافذة .

ومع إقرارنا بفضل اليونان العظيم على الفكر الانساني كله وعلى الحضارة

البشرية بأسرها ، إلا ان تقديرنا لليونان لا يجوز ان ينسينا الآخرين ولا ان يعمينا عن الاسباب والعوامل والظروف التي توفرت لليونان دون ان تتوفر لغيرهم . ذلك ان تفكير اي جماعة من الجماعات انما يصدر اولاً وبالذات عن ظروف معيشتها وأوضاع حياتها وحاجاتها الاجتماعية والعقليــة والروحية . ومن هنا فان مهمة المؤرخ تحليل العوامل المتضمّنة في الموقف الاجتماعي الواحد للوصول الى مدى تأثيرها في نشاط العقل. فللعقل حساسية قوية لهذه العوامل وقدرة هائلة على تسجيل مــا يطرأ على البيئة من تغيرات اجتماعية او ثقافية او حضارية تختلف باختلاف الزمان والمكان. وهذه القدرة الهائلة التي للعقل انما تتجلى في بعض الافــذاذ والموهوبين الذين لا يخلو منهم عصر من العصور ولا أمة من الأمم .

واذا كان لليونان عبقريتهم فللعرب عبقريتهم ايضاً ، دون ان تتخذ هذه العبقرية نفس المظاهر التي اتخذتها عنــد اليونان . فقد كان الفكر العربي — في يوم من الايام — فكراً خصباً معطاءً غزير الانتاج جليل الأثر ، ازدهى بــه العلم والحضارة امــداً طويلاً فكان غرة في جبين الدهر . لكن الفكر العربي لم يُكتب له — كما لم يُكتب لأي فكر آخر غيره — ان يبقى نشيطاً حياً على الدوام . وإنمــا طرأ عليه من العوارض الخارجية ما يطرأ على افكار الامم الاخرى ، بل وعلى كل كائن حي ، وانتابه مــا انتابها من العلل الباطنة والأمراض الدفينة ، فانطفأت جذوته وشُلت فاعليته . وهــذه الظاهرة التي تتكرر باستمرار في جميع حقب التاريخ ومراحــله هي من اهم اسباب جمود الحضارات وجفافها وتوقف تدفق النسغ في عروقها . فانه عندما يذبل العقل وتغشاه غاشية الموت تخبو الفاعلية الحضارية ويتوقف النمو .

هكذا كان حال العرب ، وهكذا ايضاً كان حال اليونان من قبلهم .

غير ان العقل لا يسلم بمأساته ولا يقبل مصيره، بل هو لحسن الحظ يصمد للردات والهزائم ليعود فيثبت ذاتــه وفاعليته . فاذا انتكس في مجتمع من

المجتمعات او حضارة من الحضارات وتألبت عليه عوامل الفساد والتدهور ، لم يعجزه ان يجد لنفسه منافذ ويشق طرقاً جديدة في مجتمعات اخرى ، فيعاود انطلاقته ويستأنف حياته كأن لم يمت بالأمس . وعلى قدر ما تعتمد الأمم على العقل، وكلما كثر عدد المفكرين فيها، كانت ادخل في التاريخ وأمعن في الوجود . فالفكر ثروة لا تُقدر بثمن ، وإنما الامم الافكار وما يموج فيها من افكار. فالأفكار هي التي تقود العالم . انها القوة الحقيقية التي تقرر مصائر الشعوب . فليس من شيء أغلى من الطاقة الفكرية في الأمة ، وليس ادعى لغبطة الظالمين والطغاة وأعداء الانسانية من إبادة اصحاب القرائح والعبقريات، لأنها تزيل من طريقهم قوى الفكر التي تخيفهم .

وقد كان الفلاسفة على الدوام طليعة كل حركة فكرية وكل انتفاضة عقلية. وما اكثر الشهداء الذين سقطوا صرعى الفلسفة والضحايا الذين قدموا حياتهم فداءً لها . فسقراط وأفلاطون ومرقس اوريليوس وبرونو وفولتير .. أوذوا في سبيلها ، فصبروا وصابروا حتى استُشهد بعضهم على مذبحها . وكانت الفلسفة يوماً ما يخيف اسمها البابوات وأصحاب العروش فألقوا المؤمنين بها في غياهب السجون وزجوا بهم في المعتقلات ، يريدون ليطفئوا نور الفكر الذي تنخلع له قلوبهم ، والفكر متمّ نوره ولو كره الظالمون !

هذا وفي عرضي للفلسفة الاسلامية احرص اشد الحرص، على عرضها بعبارات اصحابها وبالاستعانة بنصوصهم هم، كلما كان ذلك ممكناً ، وذلك بالطبع بعد تعديلها وحذف ما ينبغي حذفه منها ، والتقليل ما امكن مما فيها من غموض وتكرار . فالنص الغامض المضطرب لا استخدمه كما هو، بل اني اتصرف فيه وأوجهه بحيث يسلس فهمه بالاستعانة بأقوال المؤلف ان امكن، وإلا فبزيادات وإضافات تفتح مغاليقه . بل لقد أضطر احياناً الى اجراء تغيير في ترتيب النصوص وتسلسلها باستخدام عبارات للمؤلف وردت في مواضع مختلفة من كتبه . كل ذلك لأغراض منهجية بحتة من شأنها تسهيل فهم فلسفة اصحابها .

وأكثر مـا تتجلى هذه الطريقة في عرضي لفلسفة الفارابي وابن سينا . لكن ذلك لا يمنع اني كنت في كثير من الاحيان أورد النص بكامله دون اجراء اي تعديل فيه ، وفي هذه الحـالة فاني اضعه ضمن قوسين صغيرين كما هـو متبع للدلالة على الاقتباس . المهم اني لا اميل الى اسلوب التلخيص الذي تندر فيه عبارات المؤلف وتطغى عليه بدلاً من ذلك عبارات الكاتب الذي ينقل اقوال هذا المؤلف.فأنا اهتم دائماً بالإبقاء على نفَس المؤلف ما امكن، ليستمر الحوار الروحي بين القارىء وصاحب النص ، فضلاً عن ان ذلك يفيد ذوقـاً لغوياً وحساً فلسفياً لا تفيدهمـا اساليب التلخيص والاختصار . ذلك بأني مهـما تفذلكت وتفاصحت فلن اكون اقوى من صاحب النص تعبيراً عن افـكاره هو وآرائه ، ولا سيما اذا كان الامر متصلاً برجل فذ عظيم !

•

وأود ان أنبه الى انني في بعض الاحيان تعرض لي سوانح واستطرادات في نطاق الموضوع الذي أكون عاكفاً على معالجته . فأرجو ان تكون مفيدة وألا تكون نشازاً يؤذي النظر ويخدش السمع . إنْ أريدُ إلا تسجيل ما يسنح لي في ابان سنوحه إذ لا يمكنني جمع ذلك كله في مكان واحد وحشره حشراً ينعدم فيـه التسلسل والرباط ، بل لقد رأيت الخير كل الخير في نثره هنا وهناك في مكانه الطبيعي الذي سنح فيه وبحسبالسياق الذي فرض نفسه عليّ . فذلك في نظري أجدى وأقوم .

•

وإني أنصح القارىء الكريم ألا يتصفح الكتاب قفزاً بلان يتتبع تسلسل الموضوعات فيه. وأنا زعيم حينئذ بأنه سيسلسله قياده وينكشف له غامضه، وسيخرج بزبدة وافيـة عنه ، حتى ولو لم يكن راسخ القدم في الموضوع وكان في ثقافته الفلسفية بعض الضحالة . قد تفوته بعض التفاصيل الدقيقة ، فذلك

لا أهميــة له إلا بالنسبة الى المختصين . إنما المهم ان يحدث تحوّل مــا في نفسه وتفكيره ، وأن يؤمن بالأمــة التي أنجبته ، وبالإمكانيات والطاقات التي سمت بها يوماً ما الى أعلى مــا يمكن ان تطمح اليه أمة ، وأن يتلمس التراث العظيم الذي خلفته له ، فيستلهمه القوة والقدرة ، ويسير على هديه ويوجّه التاريخ من جديد ...

محمد عبدالرحمن مرحبا

طرابلس – لبنان



القسم الأول

مدخل الى دراسة الفلسفة

١ الابعاد الزمكانية للانسان

لقد ارتفع الانسان [1] عن مستوى الحيوان بقدرته على ان يتخطى بعقله المكان الذي يعيش فيه ويتصوّر شيئاً مـا خارجه . فالحيوان يرى ويسمع ، وقد تتوارد عليه بعض الصور ، ولكنه لا يستطيع الخروج من إطار الرقعة التي يعيش فيها . وإنمـــا هو ضيق الدائرة ، محدود الأفق ، خاضع لحاجاته المادية العاجلة ، مشتت تتنازعه المطالب القريبة ، مبعثر كأنما تذروه الرياح . وأما الانسان ففي وسعه ان يقطع صلته – في أوقات خاصة تطول او تقصر وتتفاوت في عمقها وتركيزها تبعاً لدرجة نموّه العقـــلي وقدرته على التفكير المجرد – بالواقع الخارجي الذي يحيط به ، لكي يلمّ شعث نفسه ويجمع شتاتها ويختلي بها الى حين . هذه الخلوة هي سرّ مجد الانسان . انها هي التي فرّقت بين الانسان والحيوان وجعلت من الانسان معجزة فذة وبدعاً من المخلوقات .

وكما ان الحيوان لا يستطيع ان ينفلت من قيود المكان ، فإنه لا يستطيع ايضاً ان ينفلت من قيود الزمان . فالحيوان أسير « اللحظة التي تمرّ » وكأنها هي الأبدية

---

١ – الزمكانية أي الزمان والمكان .

بعينها ، على حد تعبير برغسون (Bergson) ، فهو في حاضر دائم تكبله أغلاله لا ينفذ منه الى ماض او مستقبل. والحق ان فكرة الزمان غريبة على الحيوان ، لا معنى لها بالنسبة اليه . وأما الانسان فهو الكائن الوحيد الذي يعيش في الزمان ويتقلب في أبعاده المختلفة . فالزمان يتخلل وجوده كله حتى لكأنما قُدّ من الزمان !

وهكذا فإن الانسان حرٌّ طليق يعيش في الحاضر والماضي والمستقبل ويتخطى الأشياء جميعاً ، لا يقيده مكان ولا زمان :

لا يقيده مكان ، لأن جوهر الانسان إنما يكمن في قدرته على التحرر من حدوده الضيقة والانفلات من تيارات العالم المحيط به، ولو لفترة قصيرة يبتعد فيها عن دنيا الناس وابتذال الأشياء . انه يعلو على الوجود الطبيعي للأشياء ، ثم يعلو ويعلو ليرى ما وراء الاشياء ، ويطلّ على أبعاد وعوالم وآفاق لا تنكشف له اذا ظلّ أسير العالم المحسوس والعلاقات المحسوسة . وأما الحيوان فليست له أي قدرة على الانفصال عن واقعه والابتعاد عنه قيد أنملة . فهو أسير البيئة التي يعيش فيها ، خاضع لمؤثراتها المباشرة او القريبة من مجال إدراكه . وإذن فالكائن الحيّ إنما تتحدد قيمته بتزايد المسافة بينه وبين واقعه المحسوس ، وتظل هذه المسافة تزيد وتزيد في الانسان حتى لا يقيده مكان .

وكذلك هو لا يقيده زمان . فإذا كان الحيوان تشتته اللحظة الحاضرة لا يعرف غيرها – هذا اذا كان عنده شعور بالزمان الحاضر – فإن الانسان قلما يحس باللحظة الحاضرة . إذ هو في تجاوزٍ مستمرٍ للحاضر نحو مستقبل لا يحده الموت نفسه ، او في عودة دائمة نحو ماض لا تقطعه الولادة ، بل يخترقها وينفذ الى ما وراءها . فالحاضر عنده منطلّق للمستقبل في محاولة لتجميع عناصره ، او كوّة نحو الماضي في محاولة للاعتبار به والإفادة منه او لتصحيحه واستدراك ما يمكن استدراكه منه.وليس هو ابداً مقصوداً لذاته.

انه مجرّد اداة للعمل والبناء . وأما الحيوان فهو منسحق في الحاضر تلحّ عليه مطالبه . فإذا ما اشبع هذه المطالب سكن وهدأ حتى لكأنه الحجر ، فـلا تشغله اخطاء الأمس ولا ترهقه هموم الغـد . فالندم لا سبيل له الى نفسه ، والأمل لا معنى له بالنسبة الى وجوده . فكيف يشعر بالوجود اذا لم يستكمل شرائط الوجود ، اذا فقد بُعدين اساسيين من إبعاد الوجود ؟ انه محصور في رقعة ضيقة لا يكاد يمتد فيها الى الامام او الى الوراء . انـه يكاد يختنق لقلة الحركة . وأما الانسان فإنـــه في بحبوحة من العيش يتحرك فيها كما يشاء . وهذا ما يمكّـن له في الوجود ، ويجعله سراً من اسرار الوجود !

والخلاصة ان منطقة الحيوان الزمانية المكانية – او الزمكانية اذا استعرنا هذا التعبير من نظرية النسبية – هي « هنا – الآن » . وأما الانسان فينقلب حراً طليقاً « هنا وهناك » و « الآن وكل آن » .



٢ مفارقة الذات العضوية

وينتج عن هـذا ان الانسان هو في انفصال مستمر عن ذاته العضوية ومفارقة دائمة لهـا . فتراه على الدوام يقفز فوق ذاته ويعـدو وراءها ويجدُّ في طلبها كأنما هما كائنان متمايزان أحدهمـا عن الآخر . فالانسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يعيش خارج ذاته ولا تحدّه رقعة ذاته ، بل انه لا يحقق ذاته إلا بخروجه عن ذاته . أجل هو الكائن الوحيد الذي يعـلو على ذاته باستمرار ليقف أمامها او وراءها او يستشرفها من علٍ ، وبالتـالي فهو دائماً على مسافة ما من ذاته . فوجود الانسان يتراوح بين الخروج عن الذات والعودة الى حرم الذات ، لأنه عاجز عن ان يبقى قـابعاً فيها لا يغادرها . فنحن كما يقول فاليري (Valery) : « محبوسون خارج ذواتنا » ، مهما بدا هذا القول غريباً . ولعل سر كينونة الانسان انه يستطيع الخروج عن ذاته والفرار منها في ساعات وجوده الخصيب، حتى ليكون حيث هو غير موجود اكثر منه حيث هو موجود . فهو على الدوام لا ينفك عن التحرر من حدوده العضوية والتغلب عليهـا إذ لا تتحقق الشخصية ولا يكون للوجود الانساني معنى إلا بالخروج من الذات والمفارقة المستمرة لها . ومعنى هـذا ان « البعد

الخارجي ، للانسان داخل في مفهوم الانسان وشروطه . وأمـا الحيوان فهو محروم من هذه المقولة الروحية البحتة ، إذ هو لا ينفك عن قوقعة ذاته . انه قابع فيها ، محصور بين جدرانها . فلا مفارقة في عالم الحيوان ولا انعتاق ، وإنما فيه التصاق ووثاق .



٣ القدرة على التغيير

وبفضل هذه المفارقة، ونتيجة للأبعاد الزمكانية التي يتحرك فيها الانسان، فقد اصبح في مقدوره ان يتصور اوضاعاً لا وجود لها في الواقع ، فيخترع نماذج جديدة من الواقع يجتهد في تحقيقها وإخراجها الى حيز الوجود . وهذه مزية ينفرد بها الانسان ايضاً دون الحيوان . فجميع الحيوانات – ما عدا الانسان – لا يمكنها ان تتصور اي تغيير في الواقع مهما كان طفيفاً . فهي تتقبل هذا الواقع وتستسلم له في ذلة وصغار . كيف لا وهو لا يثير فيها اي خطرة ولا يحرك لديها اي هاجس ، وبالتالي لا يطرح أمامها اي مشكلة تتطلب الحل ، فعلامَ التغيير ؟ لذلك تركن الى واقعها كما هو دون ان تشعر بالحاجة الى تغييره ، وإلا لكان للحيوان حضارة كحضارة الانسان . فما الحضارة سوى ما تخلف عن قدرة الانسان على التغيير، وسوى الآثار المحسوسة لهذه القدرة . ثم ان الحيوان – نتيجة لذلك – إنما يعمل بأعضائه فقط ، انه لا يعرف الآلة او الاداة التي تتطلب صناعتها إحداث تغيير في البيئة المحيطة. وأما الانسان فقد اخترع لنفسه آلات وأدوات امتداداً لأعضائه واستكمالاً لوجوده ونتيجة لإرادة التغيير عنده ولقدرته الفائقة على تجاوز واقعه وتصور

واقع آخر خير منه،في محاولة لتحسينه وتصحيح أوضاعه. انه الموجود الطبيعي الوحيد الذي يعلو على الطبيعة، والذي يرى ما في الوجود من عمق ميتافيزيقي. فالرؤية عنده هي غير مجرد النظر البحت ، انها تضرب في أغوار سحيقة لا يصل اليها الحيوان. لذلك لا يستسلم لواقعه المتمرد ولا يعنو لضغوطه بسهولة، لأنه يثير فيه مشاكل لا تهدأ إلا بإعادة تنظيمه من جديد . وهو إنما يتمكن من تنظيمه بقدر ما يستجيب له وما يجد فيه من طواعية وفي ضوء ما يهجس في نفسه من خطرات وسوانح .

فإرادة التغيير إذن ، وبعبارة أدق القدرة على التغيير ، تدخل في معنى وجوده الفريد الفذ ، وترتبط بالامتياز الذي يتمتع به دون غيره من سائر المخلوقات ... فقد كان دأبه منذ فجر التاريخ التحكم في نفسه وفي واقعه وفي القوى الغاشمة التي تحيط به . ولئن وجدنا طرائقه فجّة جافية كلما أوغلنا في القدم فحسبه انه لم يتوقف عن التغيير. ولئن دلّ ذلك على شيء فإنما يدلّ على انه لا يتخاذل ولا ينثني امام واقعه ، وعلى ان كل شيء يجب ان يطأطىء الرأس امامه وينصاع لجبروته. وبينما تظل علاقة الحيوان مع الطبيعة هي هي من حيث الكم والكيف واذا طرأ عليها تغير ما فانه يكون غير مقصود ويقع إشباعاً لحاجات وجوده البيولوجي المحض ، فان الانسان يعدد من علاقاته مع الطبيعة وينوّع فيها عن قصد وغاية ، وذلك ليسيطر عليها وليسخرها في خدمة أغراضه وخططه ، وليمضي في تطوره الروحي وبلوغ اهدافه العليا .

٤ العالم العقلي

فاذا كان الانسان يعيش في الماضي والحاضر والمستقبل ، واذا كان يقذف بذاتــه خارج حدود ذاته ، واذا كانت تلحف عليــه ارادة التغيير وقلب الاوضاع ، وبالتالي اذا كان يستطيع ان يخرج من إطار وجوده المادي وإطار الاشياء المحيطة به ، فما ذلك إلا ليتحرك في أبعاد ميتافيزيقية يجهلها الحيوان من شأنها ان تسمو به من مرتبة الوجود البيولوجي الى مرتبــة الوجود الميتافيزيقي ولتجعل منــه موجوداً حضارياً راقياً وتزيد في عمق حياتــه الباطنة . هنالك يشرف على تخوم عالم جديد يطلق عليه اسم « العالم العقلي » وهو عالم زاهٍ عجيب من القيم والمثل والمعاني والأفكار ليس للموجودات فيــه اي قوام مادي ، وليس له شكل او حجم او لون او طعم . فهو عالم مفارق قائم بذاته لا تدركه الابصار وإنما تدركه البصائر .

ان هذا العــالم يشغل الانسان كثيراً ، بل هو لدى بعض الافراد شغلهم الشاغل . حتى ليمكن القول ان قيمة الانسان انما تتحدد بمدى تعلقه بهــذا العالم . فكلما اشتد تعلقه بــه اخصب وزاد عطاؤه ، وكلما اهمله اجدب

وأصيب بالقحط والمحْل . فما من تغير طرأ على الطبيعة ، وما من حضارة قامت ، وما من انتصار تحقق ، وما من تقدم أُحرز ، وما من اختراع تم ، وما من نظرية ُوضعت ، إلا وتدين لهذا العالم الذي هو عنوان مجد الانسان . فالعقل والانسان صنوان لا يفترقان .



٥ العقل والانسان

اجل ان العقل والانسان صنوان لا يفترقان .

بالعقل كان الانسان سيد المخلوقات .

به يذلل الصعب ويروض الوحش ويحيي القفر ويبدد الظلام وينشر النور.

به أخضع الاشياء لسلطانه وعنت الموجودات لقضائه .

به سيطر على الحياة والموت والصحة والمرض .

به اقتحم معقل الذرة واخترق اطباق الارض، وعلا اجواز السماء ، وهو في طريقه الى الشمس والنجوم .

به دانت الاشياء وتصاغرت ، وانصاعت الكائنات وتخاذلت .

به قضى الانسان على طول النوى ، وبه على العرش استوى .

به صال وجال وطار كل مطار ، وقال انا الواحد القهار .

ان قوى العقل قوى فذة لا تُحد ، قوى لا يعدلها شيء في الارض ولا في السماء ولا يقارَن به شيء . فهي كل شيء ، ولولاها لم يكن شيء .

فالعقل هو اعلى مراحل الوجود الانساني وهو التفسير الكبير للانسان !

انه ايضاً مأساة الانسان !

اجل هو مأساة ، وأي مأساة !

فالانسان هو اشقى الكائنات وأتعسها ، وما ذلك إلا لأنه يفكر . فليس سوى الانسان من يتألم بالتفكير ، وليس سواه من يشقى بالتفكير .. ولذلك صدق الشاعر حين قال :

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فالحيوان يمرض ويشقى وتنزل به الكوارث ويموت ، ولكنه لا يسمو الى تصور المرض والشقاء والكارثة في مجرّدها . ان البهائم تجوع كما نجوع ، ولكنها في منجاة من هم الرزق وخوف المسغبة. وهي تفقد اولادها كالإنسان، لكنها لا تدرك المشكلة كما يدركها الإنسان . وهي تتوجع كما نتوجع وتتألم كما نتألم ، ولكن لا يساورها ما يساور الانسان مما يأكل القلوب ويقرّح الجفون ويقضّ المضاجع ويفتت الأكباد . فهي – اذا صح التعبير – في غيبوبة عقلية او ميتافيزيقية لا تستطيع معها تقدير ما يقع عليها . انها تقوم بأفعال وتؤدي اعمالاً لا تدرك كنهها ولا تفهم معناها . فهي كما قلنا في غيبوبة افقدتها القدرة على الحكم على الاشياء . انها على الرغم مما تتعرض له من كوارث ومحن لا يدرك هولها الانسان ، إلا انه يمكن القول ان هذه المحن والكوارث ليس لها المعنى الذي يكون لها عند الانسان . فالتعرّض للكارثة شيء والقدرة على تصورها في الذهن واسترجاعها والحكم عليها شيء آخر . فالحيوان كما اسلفنا في الفصل الاول لا يعرف غير اللحظة التي تمر دون ان يستشعر وخز الزمان وضغط الديمومة ، وإنما هو يعيش مجموعة من الحالات المنفصلة وكمية من الآنات التي تظل متباعدة مشتتة رغم تقاربها في الزمان وتجاورها في المكان . انها تبقى كذلك مفككة ما لم يجمعها عقل الانسان ويربط بينها ويوثق عراها ، ليؤثل مجده في نفس الوقت الذي يدك فيه عرش سعادته .

فالعقل هو الذي يجعل الآلام الانسانية اكثر تحدداً في الشعور وهو الذي يفاضل بينها . وكما انه عنوان مجد الانسان فهو إذن اصل بلائه .

انه يتصور اشياء غير موجودة ، ويخلق لنفسه مخاوف وآمالاً لا وجود لها ويتقلب في الحقيقة والوهم والخيال واللامعقول .

ومن هنا فإن العقل وحده هو الذي يخشى المرض، وهو وحده الذي انتج تلك الرهبة المصطنعة من الموت . فإذا كان الحيوان – كالإنسان – متمسكاً بالحياة ، غير انه يختلف عن الانسان في أنه لا يخشى المرض ولا يهاب الموت ، وبتعبير ادق لا يفهمها . فكيما يخشى الكائن الحي المرض او الموت لا بدّ ان يكون على علم بهما مقدماً ، لا بدّ ان يتوقعهما ويتنبأ بحدوثهما ، لا بدّ ان يكون في وسعه التفكير في عقبى المرض وفراق الأحبة وسكرات الموت ، وتصور الجثة والفساد وديدان القبر ووحشته ومصيره وراء القبور .. وإن ما نرى في الحيوان مما نظن انه تهيب من الموت إنما هو في الحقيقة دفاع عن بقائه وتشبث بأوضاع نشأ عليها لا يريد التخلي عنها . هذا كل ما في الأمر . وأما الخوف من الموت بالمعنى الانساني فهو عمل ميتافيزيقي بحت يتطلب تركيزاً عقلياً قوياً لا يرقى الحيوان الى مستواه .

وهكذا فالمرض لا يخيف ، وإنما الذي يخيف فكرة المرض . وكذلك الموت لا يخيف ، إنما الذي يخيف فكرة الموت . اجل هو ليس مخيفاً في ذاته بل في تقديرنا النفسي له ، أي انه لا يخيف كواقعة ، بل يخيف كفكرة تتسلط على عقل الانسان وتنغص عليه حياته . ومعنى ذلك ان التفكير في المصيبة مصيبة اخرى في منطق الوجود الانساني .

والسبب في ذلك ان الانسان ليس مجرّد وجود ، وإنما هو وجود وقدرة على الحكم على الوجود ، او قل هو وجود ميتافيزيقي . انه لا يعيش فقط ، وإنما هو يعيش ويدرك انه يعيش. انه لا يعيش واقعه البيولوجي الفج فحسب

وإنما هو يعيش هذا الواقع ثم يتخطاه . فهو إنما يتوهج ويزداد كينونة حيث هو غير موجود اكثر منه حيث هو موجود . انــه يتحرك من الداخل ايضاً وليس فقط بالظروف الخارجية الـتي تضغط على جسمه الترابي . انــه ليس مجرّد جهاز آلي سلبي يبقى كا هو في الرقعة التي يكون فيها ، بـل هو تطور تاريخي خالق يحيا من باطن بشيء اعظم كثيراً من مجرّد وجوده المكاني . انه يحيا بالأفكار والقيم والمثل والمعاني. انه لا يستطيـع ان يكون موجوداً فقط، يتغذى بمـا تخرج الارض وتلد البهائم ويتناسل كالحيوانات بلا ندم ولا امل . فقيمة الحياة ليست في الحياة بل فيما يصحبها من وعي وبما تحقق لنا من كرامة وحرية وإبداع .

فالحياة الانسانية مشروطة دائماً ببعض المعاني والقيم ، والحيوان وحده هو الذي يقبل حياته بلا شروط ويعيش بلا معنى .



٦

المعنى العميق للفلسفة

قلنا ان الحيوان يظل في مستوى الاشياء والظواهر لا يستطيع ان يتخطاها او ان يعلو عليها . انه مجرد واقعة وهو يتقبل وجوده كواقعة لا تدهشه ولا تدعوه الى اي تساؤل. فالحيوان يحيا ويموت ولكنه لا يتساءل عن معنى الحياة والموت . انه يعيش في العالم ولكنه لا يتساءل عن معنى العالم ، عن أصله ومصيره وعن علاقته معه [1] ومع غيره من الذوات والاشياء .

وأما الانسان فأمره مختلف . انه ليس مجرد شيء او واقعة ، انه موجود ميتافيزيقي . ففي دخيلة كل منا شعور بالانبهار والدهشة واقتناع كامن بوجود سر او لغز ينساب من الكون ويتحدى الانسان . وإزاء هذا السر العظيم لا يقف الانسان مكتوف اليدين ، ولا يسعه ذلك ، بل تلاحقه الأسئلة تترى وتتعجل الجواب عنها : من أين جئنا ؟ مَن أوجدنا ؟ ما غاية وجودنا ؟ ما مصيرنا بعد الموت ؟ ما الخير وما الشر ؟ كيف وُجد العالم ؟ ما أصله ومصيره ؟ الخ ...

---

١ — لم أجد احداً من القدماء يستعمل حرف الجر (ب) عند استعمال كلمة علاقة ، انما كانوا يستعملون (مع) . فاقتضى التنبيه ، إلا في حالات نادرة جداً .

أسئلة ضرورية تتردّد كثيراً لا مناص منها لأنه لا بد للانسان من تفسير شامل للوجود يسلك على أساسه في هذا الكون وبه يتحدد منهج حياته ونوع النظام الذي يحقق هذا المنهج . فهو بحكم فاعلية الذهن التي تنضمّ الى معطيات التجربة يبحث عن تعليل يقرب لإدراكه طبيعة الحقائق الكبرى التي يتعامل معها وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هـــذه الحقائق : حقيقة الألوهية ، حقيقة الكون ، حقيقة الحياة ، حقيقة الانسان والمصير الانساني ...

كل هذه الأسئلة هي من صميم الوجود الانساني كما هي محور التفكير الفلسفي. فحولها كانت – ولا تزال – تدور أبحـــاث الفلاسفة ، ومن ينبوعها تتفجر مذاهبهم ، وللإجابة عنها كانت تتفتق قرائحهم .

فالفلسفة إذن إنما هي محاولة لمواجهة هذه الأسئلة التي تلحّ على الانسان في كل زمان ومكان وإيجاد أجوبة مترابطة عنها تتصف بوحدة النظر فضلاً عن عمق هـــذا النظر وتماسكه وشموله . انها البحث في ماهية الاشياء وأصولها وعلاقة بعضها مع بعض ومع الانسان والوجود الانساني . انهـا تطلـّع دائب الى الآفاق البعيدة والأسس العـامة . انها تعرّف لجوج على مظاهر الكون ووقائعه وأحداثه وتلمّس لأسبابها البعيدة وإيجاد تعليل منطقي معقول لهـا وردّها الى أصل واحد ينتظم الكون بأسره . انهـا نشدان لعنصر الوحدة الكامن وراء الكثرة وتعقـّب للانسجام المختبىء خلف غشاء كثيف في وجوه التنوع والاختلاف .

وبعبارة اخرى ، تدل الفلسفة في اوسع معانيها على جمـلة المحاولات التي قام – ولا يزال – بهـا الانسان بحكم أنه موجود ميتافيزيقي رسمنا بعض خصائصه ، ليتمثل بمجموع الاشياء ومكانه من هذا المجموع ودوره فيه ، بنظرة واحدة شاملة تستوعب كل جزئيـة من جزئياته وتصوغها في صيغ كلية قليلة العدد. فهي التعبير الواعي المنظم عن المفاهيم الاساسية التي تستند اليها المعرفة وعن القيم الاصيلة للوجود الانساني .

فكل فلسفة اذن هي – بحكم التعريف – عمل ضخم جداً او برنامج واسع ينوء بالعصبة اولي القوة ، ناهيك بالفرد الواحد ! وهذا الشمول الذي هو من طبيعة العمل الفلسفي ومصدر خصبه وأصالته ، يحمل في ذاته بذور فشله . ولذلك ستتلاحق المذاهب الفلسفية تباعاً يستدرك الخالف منها عثرات السالف ويتلافى اللاحق ان يقع في اخطاء السابق . فكل فيلسوف يعتقد في نفسه القدرة على التصدي لهذه المهمة الضخمة ويظن ان كلمته ستكون الكلمة الفصل ، وأن مذهبه هو ، وهو وحده ، كفيل بسد جميع الثغرات وإسكات كُل الاصوات !

إنها دعوى عريضة فضفاضة لم يستطع اي فيلسوف ان يتحرر منها او ان يكون له في سابقيه درس وعبرة . ولكنه العقل ينشد الحقيقة. فتراه لا يهدأ ولا يطمئن ولا يقر له قرار حتى يجدها ، وإلا ابتدعها ونسج خيوطها من نفسه ، وظن ان عصارة فكره هي التفسير الوحيد لها .

هذا هو اذن مبرر وجود الفلسفة ، وهذا هو الدافع الكبير اليها .

•

هذا والفلسفة قديمة قدم الانسان . فهي مركوزة فينا وتجري في عروق كل فرد منا بحكم اننا كائنات عاقلة او موجودات ميتافيزيقية ليست الأبدان حدوداً طبيعية لها،وإنما هي تمتد وراءها وتمتد حتى لا يسعها مكان ولا زمان. فلكل منا فلسفته في هذه الحياة ، وكل انسان فيلسوف بطبعه ، على تفاوت في ذلك : أجل ، لكل منا رأيه في الحياة وطبيعتها وغايتها ، في الوجود ومآله ومصيره ، في العقل والجسم وعلاقة كل منهما بالآخر ، فيما قد يصيب الانسان في هذا العالم من سعادة او شقاء ، وغنى او فقر ، وصحة او مرض ، في الخير او الشر ، في الإله وصفاته وعلاقته مع الطبيعة ومع سائر الذوات الآخرين. ولا شك ان هذه فلسفة،غير ان عقله لم يتناولها بالتحليل والتمحيص

ولم يقم الدليل على صحتها او بطلانها . فالفلسفة عنوان وجود الانسان ما دام له عقل واعٍ ، ومشاكل ملحة ، وواقع متمرد غير مطواع .

ويؤيد ذلك ان كلمة « فلسفة » نفسها لم يكن لها في بادىء أمرها معنى محدد ، وانما كانت تشمل كل ثقافة واستنارة في أي موضوع كان ، وكل مجهود عقلي في سبيل تقدم المعرفة الانسانية ، بل كل تطلع الى العلم وكل رغبة في البحث والنظر .

وأصل كلمة « فلسفة » وتاريخها يدلان على ما ذكرنا . فقد روى المؤرخ اليوناني هيرودوت ان كريزوس قال لصولون : « لقد بلغني انك تقلبت في كثير من الأقطار متفلسفاً » أي باحثاً منقباً . واستعمل بركليس هذه الكلمة ايضاً في حق الأثينيين حيث قال : « نحن قوم نتفلسف ليس فينا أنوثة » أي اننا نحب البحث والنظر لاننا ارباب عقول وشجاعة .

وكلمة « فلسفة » او « فيلسوف » مأخوذة من « فيلو » ومعناها محب او محبة ، و « سوفيا » ومعناها حكمة و « سوفوس » ومعناها حكيم. فمعنى كلمة « فيلسوف » إذن « محب للحكمة » . ولقد كان المستعمل في اول الامر كلمة « سوفوس » وحدها للدلالة على كل بارع في صناعة من الصناعات ، وقد أطلقها هوميروس في الالياذة على « النجار البارع » . ولما جاء سقراط وجد من الغرور ان يسمي نفسه حكيماً ، فأطلق على نفسه اسم « فيلسوف » اي محب للحكمة ، على سبيل التواضع ، وليميز نفسه عن طائفة السوفسطائيين المتجرين بالحكمة . ويقال ان فيثاغورس هو اول من سمى الفلسفة بهذا الاسم.

●

حقاً ان القليلين منا فقط لهم فلسفة خاصة بهم واضحة المعالم محددة الاهداف . لكن كلاً منا تقريباً يحسّ – على منواله الخاص – بالطابع العام للكون بأسره، ويراوده شعور غامض بما عسى ان يكون هذا الكون. وهذا الشعور هو الذي يحدد له سلوكه ويقرر له الخطط والافعال التي يجب تحقيقها،

ويملي عليه الخطوات اللازمة للوصول بها الى غايتهـا . فتصرفاتنا الحميدة والمرذولة ، وأفعالنا المتهورة والمدروسة ، وبَرَمُنا بالحياة او اقبالنا عليها ، وانشراحنا لبعض المواقف او ضيقنا بها – كل اولئك وكثير غيره مرجعه الى فلسفتنا في هذه الحياة ونظرتنا اليها .

ان هذه الفلسفة اذن لها اهمية كبيرة جداً في كينونة كل فرد منـا ، ومع ذلك لا تكترث لهـا كتب الفلسفة التقليدية . فهي ذلك الشعور الخفي بمعنى الحياة والكون والوجود . انهـا ذلك المعنى العميق الذي نضفيه على وجود لا معنى له ، انها ذلك الروح الذي نشيعه في عالم موات لا حشاشة فيه . انهـا ذلك النظام الذي نقره في عماء ليس بعده عماء . وبكلمة واحدة : انها وعينا بهذا العالم وبرسالة الانسان فيه . ولمـا كانت هذه المشاعر لا يخلو منها انسان لأنها مبرر وجوده – وإن كانت تختلف من انسان الى آخر – كان كل انسان فيلسوفاً ، على تفاوت في ذلك بالطبـع .

يقول نيتشه بحق : « ان المشكلات الكبرى توجد في الشارع » . فالفلسفة تتفجر من معين الانسان ، أيّ انسان ، وتنبثق من اعماق وجوده ، وذلك لأنه محتاج لعقلنة الأشياء وتعليلها وإشاعة النظام فيهـا ، وإلا فقـدَ معنى وجوده ونقطة ارتكازه ، فزلّـت به القدم وسقط في مهاوي العدم . انه مفطور على تقدير الأشياء ووزنها بميزان من قيمه ومعاييره، ليرى ما عسى ان يكون لها من معنى بالنسبة اليه ، وبالنسبة اليه وحده .

فاذا به يتساءل دائماً عن الأغراض والغايات ، كأن كل شيء موضوع لغرض ويرمي الى غاية : لِمَ هذا ولِمَ ذاك ؟ ما الحكمة من وجود الأشياء ؟ وهل للحياة غاية تسعى اليها ؟

واذا بـه يتساءل ايضاً عن الطبائع والماهيات ، كأن لكل شيء طبيعة تخصه وماهية ليست لغيره : مـا هذا الكون ؟ ومم يتألف ؟ وبم تتفاضل الموجودات وتتباين ؟

وإذا به يتساءل اخيراً عن علاقة الكون مع الانسان، كأن الكون يدرني من امر هذه العلاقة شيئاً : هل هذا الكون صديق للانسان يساعده على بلوغ اهدافه وغاياته ام خصم له وعدو لدود ؟ هل يعمل لمصلحة الانسان ام هو مجرّد آلة صماء عمياء تدور وتدور ؟ هل الانسان في مركز الكون ام هو هباءة تافهة لا شأن لها في مقاييس الاشياء ؟

ان « لِمَ ؟ » ، و « ما ؟ » ، و « هل ؟ » ، هي الثالوث الذي يعطي للانسان المادي وجوداً غير مادي ويقتحم به عالم ما بعد الطبيعة . وبحسب إلحاح هذا الثالوث على الانسان ووعيه به ، إنما يتحدد شعوره بوجوده ويتعين مستواه العقلي والروحي ويدلف الى ذلك العالم الواسع الذي لا يعرف الحدود او السدود ...

●

أجل ان الحياة تدفع بنا الى التفلسف شئنا أم أبينا . فلا يكاد يمرّ على الانسان يوم دون ان تحدث له فيه ظروف وأحوال تسوقه الى طرح هذه الأسئلة والإجابة عنها على طريقته الخاصة :

فهو في بعض الاحيان ، وتبعاً لما يمرّ به من تجارب وخبرات سعيدة ، او يسنح له من فرص ذهبية ، لا يتمالك ان يشعر بأن الدنيا بخير ، وان العالم صديق له ، وان الحياة جميلة لذيذة تستحق ان تُعاش . ما أجمل هذا الكون وما أعظم هذا الوجود ! انها لنعمة كبرى ان يولد الانسان ويستمتع بالحياة . فالحمد لله الذي أورثنا الارض نتبوأ منها حيث نشاء ! الحمد لله الذي أذهب عنا الحَزَن ، وأحلّنا هذه الدار من فضله لا يمسّنا فيها نصَب ولا يمسّنا فيها لغوب ... هنالك يطمئن الانسان للكون ويغدق عليه الصفات الطيبة ، ويشعر ان الروح المحرك له صالح وجميل . وبالتالي هنالك يتفلسف الانسان ويكون لتفلسفه طابع التفاؤل والبشاشة، ويكون له رأي فيالكون والوجود والحياة يطفح بالبشر والإقبال ...

وفي بعض الاحيان الأخرى ، وتبعاً لما يفوته من منـــافع او يصيبه من كوارث ، يرى القبح والشر والباطل تملأ الارض وتسدّ المنافذ على الناس حتى لتجعل الحياة بغيضة لا تُطاق . ألا تَبّاً لهذه الحياة التي لا معنى لها ، وسحقاً لما فيها من عبث وظلم وفوضى . انمـــا الدنيا جيفة وطلابها كلاب ! فلتخسأ الدنيا وليخسأ طلابها ! هذا في نظرنا مصدر ثرّ لفلسفات التشاؤم والجبر وقعود الهمة وتثبيط العزيمة .

وهكذا فالفلسفة بمعناها الأوسع غير منفصلة عن الحيـــاة ، بل هي متصلة بها متفاعلة معها لا تنقطع عن التأثير فيها والتأثر بها . وان الاهتمام بها هو من قبيل الاهتمام بالحياة وبالوجود الانساني وبالمصير الانساني . فلئن كانت الفلسفة نظرة اجمالية الى الكون وموقفاً فكرياً معيناً من الحياة وتجاربها ، فان هذه النظرة الإجمالية ، وهـذا الموقف الفكري يؤثران بطبيعة الحال في تصرفاتنا وأعمالنا وفي معالجتنا للحوادث وتوجيهنا لها. بمقتضى هذه النظرة انما نسير في أفعالنا،وعلى وفق هذا الموقف انما نواجه الحياة والطبيعة ونسلك مع أصدقائنا وأعدائنا وتتحدد ارتباطاتنا وعلاقاتنا مع الاشياء والمجتمع .

وكيما يتضح اثر فلسفة الفرد في حياته العـــادية نورد المحاورة التالية لا لطرافتها ، فهي تحدث كل يوم مع كل فرد منا، بل لما لها من مغزى ولما تحمل من دلالة . وقد جرت هـذه المحاورة بين رجل متهور وثب الى داخل الحافلة الكهربائية وهي مزدحمة بمن فيها وتسير بسرعة كبيرة ، وبين أحد الركاب العاديين . فكلاهما لم يدرس الفلسفة ولعله لم يسمع بها :

– ما هذه العجلة يا أخي ؟ لقد عرّضتَ نفسك للخطر. أما كان الأجدر بك انتظار حافلة اخرى ؟

– لم يحدث إلا الخير والحمد لله !

– أيّ خير ؟ ألا تخشى ان تسقط تحت عجلاتها فتموت ؟

– كلا ، لا أخاف هذا ولا أخشاه !

– أمجنون انت ؟ أفلا تخاف الموت ؟

– لا اخشى الموت ابداً لأنه لا مفر منـه ولأن العمر مقدّر في الازل . فاذا جـاء اجلي لا استأخر ساعة ولا استقدم . بل لو كنت في بيتي وكان مكتوباً عليّ ان اموت تحت عجلات الحافلة الكهربائية لبرزت الى مضجعي ، وإلا فلن يمسني الضر. جفّت الأقلام وطُويت الصحف !

– وما ادراك ان عمرك مكتوب منذ الأزل ؟

– اجل اجل ان عمري مقدّر مكتوب منذ الأزل . ولا أدلّ على ذلك من ان كثيرين ينجون من الموت بأعجوبة وآخرين يلاقون حتفهم بأهون سبب. فلو كان الحذر يجدي او كانت المخاطر تؤذي لما نجا من الخطر ناجٍ ولما أصاب الحذرَ مكروهٌ . أفلا ترى المقعد في بيتـه تتهافت عليه الارزاق ؟ وكم من جادٍّ في طلبه لا يجده ؟

سيطلبني رزقي الذي لو طلبته لما زاد والدنيا حظوظ وإقبال !

– ولكني أرى ايضاً ان من يلقي بيده الى التهلكة يكون كمن يسعى الى حتفه بظفره ، وأن مَن يقعـد في بيته لا يريم عنه ولا يهتم بطلب الرزق يموت جوعاً .

– نعم انه يموت لا لأنه قعد عن طلب الرزق بل لأن اجله قـد جاء . وهكذا الحال فيمن يهلك عند تعرّضه للخطر . فلولا ان الموت قد كُتب عليه لما اسرع الى حِمامه .

– هذا كلام لا يقبله العقل، لأنك تستطيع ان تودي بحياتك متى أردت!

– كلا ! انا لا استطيع ان اموت متى اردت ، وكم من شخص حـاول الانتحار فحيل بينه وبينه ! فأنا لا أموت إلا بقضاء الله وقدره !

– هذا عين الجنون !

– بل هذا عين العقل !

يتبين لنا من هـذا الحوار الذي نصادف أمثلة كثيرة له في حياتنا اليومية الى اي مدى يصح القول ان لكل انسان فلسفته في الحياة . فهذان الرجلان كلاهما له فلسفة معينة انضجتها تجاربه هو ، وكلاهما له رأي في الكون والمصير الانساني لم يستمده من اي كتاب ولا تلقاه من اي فيلسوف . لقد جاء الى هـذه الحياة وجاءت معه فلسفته في وقت واحد تقريباً . وبمقتضى هذه الفلسفة يتصرف كل منهما في شؤون الحياة ويواجه الحوادث. وهكذا الحال في فرد فرد وشخص شخص. لا يُستثنى من ذلك احد، اللهم إلا البله وضعفاء العقول . بل حتى هؤلاء لهم فلسفاتهم البلهاء يسلكون في الحياة تبعاً لها وهم لا يشعرون . فلا يستطيع احدنا ان يعيش وينشط دون ان تكون له فلسفة خاصة يستوحيها ويسير على ضوئها ، دون ان يكون له رأي في الله ، في الحياة والموت ، في الخير والشر ، في الجبر والاختيار ، في الزهد بالحياة او الإقبال عليها الخ ... سواء أقرّ بذلك ام لم يقرّ .

فأحد هذين الرجلين جبري متهور يسلب الانسان الحرية والإرادة ويجعله مغلوباً على امره كريشة في مهب الريح، ومن ثم يسلك مع الناس بحسب هذه الفلسفة ، فيقتحم المهالك ويغشى المخاطر ويصارع الردى دونما خوف او وجل .

والآخر قدري رزين يؤمن بفلسفة الحرية والاختيار ويفكر في كل خطوة يخطوها . فالإنسان تبعاً له حر مريد لأفعاله مسؤول عنها يتحمل نتائجها . ولسان حاله يقول : ان الله قد حباه العقل ليميز به الخبيث من الطيب ، وهداه النجدين ثم تركه وشأنه . فاذا به لا يقدم على عمل إلا بعد الروية والتبصر وإعمال الفكر وتقليب وجوه الرأي والحيلة .

قد يكون في هذا التصوير بعض الغلو والتبسيط الشديد . فليس هناك جبري مطلق ولا قدري مطلق . ليس هناك جبري لا يتبصر او قدري يخلو من عنصر الجرأة والتهور. بل قد يحدث العكس. فان الجبر لا يورث صاحبه الجرأة والتهور على الدوام ؛ فكم من جبري متخاذل جبان ! وكذلك كم من

قدري جريء مغوار ! فالحياة أعقد من قضايا المنطق والتحليل المنطقي ، ولكنها أمثلة يراد بها الإيضاح والتقريب للأذهان .

وعلى كل حال ، وسواء كان هذان الرجلان مخطئين او كان احدهما مصيباً والآخر مخطئاً ، فالنتيجة واحدة : وهي ان لكل منا فلسفة يستوحيها ويسير بمقتضاها، ولكل منا نظرة تقود خطاه وتوجه مسيره. فبعضنا متفائل بالحياة مقبل عليها مقارع لها لا يلوي على شيء ، ويعتقد ان الكون صديق له يساعده على تحقيق غاياته وبلوغ اهدافه ، وبعضنا متطير متشائم برم بالحياة يضيق بها ويرى في الكون عدواً لدوداً يتربص به ويتسقط عثراته ويحصي عليه انفاسه، فيقضي حياته في هم وشجن ويعيش معيشة ضنكاً كأنما تتخطفه الطير او يصّعد في السماء !

بعضنا يؤمن ان للمجهود الإنساني اثراً في اصلاح الحياة والمجتمع ، فتراه لا يدخر وسعاً في محاربة الشرور والآفات ولا يفتر عن الدعوة الى الخير والحق .

وبعضنا يظن ان ليس في الإمكان ابدع مما كان ، وأن ما هو كائن لا بد ان يكون وأن جهودنا عبث ضائع ووهم في غير طائل .

●

والخلاصة ان الفلسفة تملأ دروبنا وتتخلل جوانب حياتنا وتوجه جميع اعمالنا،حتى لنجد في اقوال الناس وأفعالهم مواقف فلسفية واضحة او كامنة. فكل ما حولنا يدفعنا الى اتخاذ مواقف معينة من الله والكون والحياة والناس .. وهذه الأمور التي يجب ان نحدد موقفنا منها وإن كان فيها ما لا يمت الى العالم المادي بصلة فإنها تدخل في صميم المعضلة الانسانية الكبرى ، فلا يستطيع الانسان ، أي انسان ، ان يظل غريباً عنها غير مبال بها ، إلا اذا تنكر لإنسانيته وتخلى عن طبيعته .. ماذا اقول ! بل اننا اذا رفضنا ان نحدد موقفنا منها فهذا الرفض نفسه ينطوي على موقف فلسفي معين .

هناك حالات لا يبدو فيها اتخاذ مثل هـذه المواقف واضحاً . إذ يوجد قوم – وما اكثرهم – لا يرون في الحياة غير البؤس والشقاء ولا يجدون غـير الخصاصة والحرمان ، ممـا لا يدع فرصة للاهتمام بشيء آخر غير البحث عن الرزق لسد رمقهم ورمق عيالهم . لذلك يعتقد البعض ان التفكير الفلسفي لا سبيل له الى نفوسهم . فلهم من هموم الحياة ما يشغلهم عنه .

والحق ان الحياة الانسانية مهما ركبتها الهموم ومستها البأساء والضراء واشتد بهـا الإملاق والضنك فإنها لا تخلو من نبضات الفكر وخلجات الرأي والقريحة ، وبالتالي لا تخـلو من نظرة الى العالم ومن تكييف لظروف الحياة ومعالجتها تبعاً لهذه النظرة . فحسب الانسان ان يتفلسف بلسان الحال اذا لم يستطع ذلك بلسان المقال ! وما يضيره ان يعيش تجربة ما دون ان يعنى بمضمونها الفكري الصريح ودون ان يحاول العبارة عنها في ألفـاظ مجرّدة كثيفة ؟ فهو يتفلسف كما يتنفس قسراً عنه وعلى غير وعي منه .

فليت شعري ! كيف يتسنى للانسان ان يتغاضى عما يجيش في صدره من الاسئلة اللاعجة التي تقض مضجعه عندما يسكن الى نفسه ولا تلاحقه الحياة بمشاغلها وهمومها ؟ ان ظروفاً خاصة قـد تصرفنا ظاهراً عن العناية بهذه الشؤون، ولكنها لا تستطيع ابداً ان تجتث جذورها من انفسنا، او تستأصل شأفتها . ومهما حاولنا ان نكبح جماح النفس وهفوّها الى عـالم المعاني فلن نستطيع الى ذلـك سبيلا . وكما ان احدنا يصبح صدره حرجاً عندما لا يجد كفايته من الهواء ، كذلك يساوره الضيق والقلق عندما لا يعـاني التجربة الفلسفية حتى في فجاجتها وغموضها اذا لم يستطع معاناتها في رقتها ونصوعها . ولشد ما يرتمض من الهم والغم ان لم يترك عـالم الحس بشوائبه وفحيحه وينطلق الى عالم الفكر، وهو عالم كل شيء فيه بسيط وصافٍ ونبيل ، تسود فيه قوانين العقل وتسيطر عليه ضرورات المنطق ، ولا تلقى فيه سوى الحق والخير والجمال والنور .

فالتفلسف في هـــذه الحالة إنما هو من قبيل التنفيس عن الحياة كالشعر والموسيقى،ومحاولة لجعلها شيئاً مطاقاً محتملاً له قيمة ومعنى وله غاية وهدف . انـه رغبة في التمتع بالوجود كما يجب ان يكون . وهو ضروري لنمو العقل والشعور بالذات ضرورة التنفس لنمو البدن واستمرار البقـــاء . وحسب الانسان فيـــه ان يتخطى معطيات التجربة والواقع المحسوس لا ليسخرها لأغراضه وغاياته ، بل ليفهم الكون ويسبر غوره ، وليبني نظاماً من الافكار والمعاني يغني بـــه مضمونه ويخصب حياته ويساعده على الوغول في اعماق الوجود .



٧ وظيفة الفلسفة والفائدة منها

ينعى الكثيرون على الفلسفة جمودها وبعدها عن الحياة والواقع وينظرون اليها شزراً .

انهم يتساءلون عن جدوى دراسة الفلسفة اليونانية او الفلسفة الاسلامية في هـذا العصر الذي تقدمت فيه فنون المعرفة العلمية فأخذ يشعر بالغصة بإزاء اهداف الفلسفة ويشكك في وظيفتها والغاية منها .

ما هي فائدتنا من معرفة الماضين من الفلاسفة حتى نُعنى بهم هـذه العناية اللاهثة؟وما هي تلك العلاقة التي تربطنا بهم؟ وبيننا وبينهم فواصل من الزمن، وفواصل من التفكير ، وفواصل من الاتجاهات وطريقة الحيـاة ، تباعدهم عنا اجيال وأجيال ؟

انهم لم يقدموا لنـا صورة صحيحة عن الكون والطبيعة والحياة ولم يكن كثير من آرائهم في جوانب المعرفة ناضجاً . فضلاً عن انهـا لا تعكس لنا في حياتنا نتيجة واقعية ملموسة . لا سيما ونحن نشهد كل يوم انقلابـاً جديداً في ذهنياتنا ومفاهيمنا وتحولاً هائـلاً في اتجاهاتنا الفكرية وفي إدراكنا للحقيقة الكونية في خِضمّ هذا التطور السريع في العلم والصناعة .

اجل لقد فقدت الفلسفة ثقة الكثيرين اليوم . انهم يريدون ان ينصرفوا الى العلوم، فهي اجدى لهم وأقوم. وحسناً فعلوا، فنحن لا نريد لهم غير ذلك.

لكن ما معنى العلم بلا فلسفة ؟ وفي حوزة من نشأت العلوم ؟ او لم تكن جنيناً في احشاء الفلسفة، ثم ترعرعت ونمت في رعايتها حتى اذا استقلت عنها اخذت تتوقف في وصفها للأشياء عند عللها القريبة تاركةً للفلسفة الأم مهمة مواصلة السير بحثاً عن العلل البعيدة والمبادىء القصوى ؟ او لا يفتقر العلم الى اساس فلسفي يقوم عليه؟ ألم يكن تقدم الفلسفة من أهم بواعث التقدم العلمي؟ اوليس افضل العلماء من استطاع التفلسف في علمه ؟

ان تأخرنا العلمي من تأخرنا العقلي والفلسفي ، ولا بدّ من الانكباب على الفلسفة والعلوم العقلية لإنجاب المفكرين والعلماء . ان علوم اليونان لم تدخل ارض الخلافة لو لم تدخلها فلسفة اليونان وعقلية اليونان . كما ان علوم العرب لم تدخل اوروبا اللاتينية لو لم تدخلها فلسفة العرب وعقلية العرب . وكذلك لا امل لعلوم اوروبا ان تغزو بلادنا اليوم ما لم نتقبل الفلسفة الاوروبية وطريقة التفكير الاوروبي ، وما ذلك إلا لأن الفلسفة إنما هي اساس العلم ، ولأنه ما من ثورة اجتماعية او دينية او سياسية .. قامت إلا وكان وراءها فلسفة ما . فما التاريخ إلا تاريخ فلسفات وايديولوجيات وأفكار، وما الفلسفة إلا فتح للمجهول وسيطرة على القدر .

ان الفيلسوف لا يقدم لنا – مهما بلغ من سداد الرأي ونفوذ البصيرة وشمول النظر – حلولاً نهائية للقضايا الكبرى التي تشغل بال الانسان : اصله ومصيره وقدره والغاية من وجوده .. فكل ما يقدمه إنما هي حلول مؤقتة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة والعصر والمرحلة التاريخية والاجتماعية والثقافية والحضارية .. وهذا هو سر مجد الفلسفة ولبابها وفيه تنحصر مهمتها في الحياة الانسانية .

ان الفلسفة ليست لعباً مدرسياً بالتصورات الميتة البعيدة عن اهتمام المجتمع

والانسان . فالفلاسفة لم يحيوا يوماً بمعزل عن الحوادث والتيارات التي تسود في مجتمعاتهم . بل لقد كانوا دائماً على صلة بهـــذه الحوادث والتيارات ان لم يكونوا في ذروتها ويأخذوا بقسط بارز فيهـــا ، فانعكس ذلك في فلسفاتهم وترك اثاراً مختلفة في مذاهبهم التي تعبر عـــن تجارب حياتهم وآمال مجتمعاتهم وأحلام مواطنيهم. فمن الخطأ إذن ان يُنتزع الواحد منهم من بيئته وينسى من حوله او ان تُبحث آراؤه منفصلة عن الظروف والأحوال المحيطة به . اجل من الخطأ دراسة المذهب الفلسفي على حدة كأنه جلمود من الصخر . فهو إنما يُدرس من حيث موضعه في نظام الافكار وسياق الحوادث ومن حيث تعبيره عـــن الحاجات والمثل والأماني التي تراود العقول وتدغدغ المشاعر ، في مرحلة دون اخرى وفي عصر بعينه ، وبالتالي من حيث دلالته على اتجاه فكري معين يضعنا في تيار الحضارة الانسانية العام . فهو حلقة من الحلقات ولمحة في تاريخ الفكر في صميم الجهد الذي يقوم به من اجل تفسير العالم وحل رموزه والتماس اسبابه وعلله ، ومدخل متعرّج غـــير مباشر الى العصر الذي نشأ فيه والبيئة التي انجبته والحاجات العقلية والاجتماعية التي تمخضت عنه . وهكذا فالمذاهب الفكرية إنمـــا هي ظواهر حضارية نسبية معبرة لا يصح إغفالها او التغاضي عن معناها في كل دراسة علميـــة رصينة تتصدى لفهم حضارة من الحضارات والنفاذ الى طرق تفكير ابنائها ونمط حياتهم وأسلوب معيشتهم .

●

ومن هنا كانت دراسة الفلسفة ذات فائدة جليلة في إقامة الحيـــاة العقلية كلها عند القدماء وتجميع مـــا يمكن تجميعه من عناصرها الأولية في محاولة لإعادة بنائها من جديد واستخلاص ما يراد استخلاصه منها على ضوء المعطيات والحقائق التي ذكرنا . ففي كل عصر وصل الى درجة معينة من التنظيم والوعي والتماسك ، وفي لحظات فـــذة فيه من تألق العقل ويقظة الوجدان وإشراق الروح ، يظهر رجـــال يمرّون في هذه الارض مرور الغمامات الخيّرة فـــوق

الصحارى البيد ، ثم يمضون وقد اعطوا ما أعجز عصراً بأكمله وربما مدنية بأسرها. من هؤلاء العمالقة رجال يمضون بالتفكير الفلسفي قدماً لأنهم يهتمون بالتحليل الواعي لمعضلات الكون والحياة في مرحلة تاريخية بعينها وبصياغة نظرة زمنية – هي في ظنهم أزلية – شاملة في الإنسان والوضع الإنساني والمصير الإنساني في المخطط الكبير للأشياء .

فالفلسفة اذن انما وظيفتها التعبير عن الدوافع والاهتمامات والحاجات والعقائد والأفكار والمثل والقيم السائدة في احد العصور التاريخية وإعادة تنظيمها من جديد وتنظيم التجربة الإنسانية كلها كلما كان ذلك ممكناً . وهي في ذلك كله تتأثر –بطبيعة الحال وكما قلنا مراراً وتكراراً – بالمستوى العقلي السائد الذي يحدد مضمونها النظري الرئيسي، وبالعوامل الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية التي تحيط بها وبالموقف الذي تستمد منه عناصر الخبرة نظرتها الاساسية الى العالم ، وبالموروث الذي انحدر اليها من اجيال خلت وأصول غبرت . وهكذا فاذا كان الفيلسوف يوجز عصره ، فان فلسفته لا تنحصر في إطار هذا العصر وحده ، بل يمتد قليلاً الى الأمام والى الوراء في حركة متموجة مستمرة لتستلهم الماضي وتبني المستقبل في صراع الحاضر وتلاطم امواجه .

●

هذا ومن نافلة القول ان نذكر ان لكل عصر طابعه المميز ومزاجه الفكري العام . وكذلك لكل حضارة طابعها ومزاجها، اي طرق تفكيرها المميزة وجو الرأي فيها . فبعض الحضارات – كالحضارة اليونانية مثلاً – يسود فيها التفكير النظري . وبعض الحضارات الاخرى – كالحضارة المصرية القديمة مثلاً – يسيطر عليها التطبيق العملي . وبعض العصور تتميز بالروح الديني ، كما هي الحال في العصور الوسطى التي نحب ان نسميها بعصور العبقرية الدينية . وبعضها الآخر يتميز بالذهنية العلمية والتفكير الوضعي ، كما نرى في

العصر الحديث . والحضارة الواحدة قـد يتبدل مزاجها من وقت الى آخر كما تبدلت الحضارة اليونانية. كذلك نجد ان العصر الواحد قد تنتشر فيه أمزجة حضارية مختلفة المشارب متعددة النزعات متباينة الاهداف والغـايات كالعصر الحاضر . والعصر الواحد لا يعبر دائماً عن فترة زمنية واحـدة . ففي إبان القرن العشرين نجد العصر الحجري والعصر الوسيط وعصر التنوير ... والمزاج الواحد لا يكون على درجة واحدة في الحضارة الواحدة والعصر الواحد بل قد يكون على درجات متفاوتة تختلف بحسب الافراد والجماعات .

وأمزجـة العصور كأمزجة الافراد : فهي تتعـارف وتتناكر وتأتلف وتختلف . وهـذا هو السبب فيما ننكر على القدماء من فلسفات ومذاهب لا تروق لنا اليوم . فليت شعري! كيف تروق لنا وهي من مزاج غير مزاجنا ؟ وتعبر عن عصر مختلف عن عصرنا ؟ وتنبع من اهتمامات ومشاغل لا تمتّ الى اهتماماتنا ومشاغلنا؟وتتصل بمجموعة مركزية من المشكلات ليست مشكلاتنا؟

لكنها اذا كانت لا تثيرنا لبعد الشقة بيننا وبينها فانهـا لا تفقد قيمتها التاريخية . فالمسافات الشاسعة التي تفصلنا عنها لا تبرر ابداً عدم اهتمامنا بها لا سيما وأنها هي وسيلتنا الوحيدة للاتصال بالقدمـاء واستئناف الحوار معهم والوقوف على مدى تأثيرهم في العصور التي أعقبتهم . فالفلسفة اليونانية من اهم عناصر الحياة العقلية للعرب في القرون الوسطى . فلا بدّ من دراسة هـذه الفلسفة لكل من يتصدى لتطور التفكير عنـد العرب والمسلمين . وكذلك الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي كان لهما أثر عميق بالغ في افكار الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى وتصورهم للعالم وتوجيه دراساتهم ، كما كانا حلقة الوصل بين الفكر اليوناني والحضارة الاوروبية الحديثة . وإذن فلا بـدّ من دراسة كل من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي لكل من يتصدى لتطور الفكر الاوربي في مراحل التاريخ . وهكذا فدراسة الفلسفة أياً كانت جزء لا يتجزأ من دراسة تاريخ الحضارة العام .

ومـا دامت كل فلسفة تابعة لمزاج العصر ، فلا نتوقـّع من دراسة تاريخ الفلسفة في عصر من العصور وتسجيل أحداثـه وتطوراته ان نتلقى دروساً تفيدنا في التفكير في القرن العشرين او حلولاً للمشاكل التي تلحّ علينا اليوم . « فلا ينبغي ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه ، كما يقول رينان Renan ، فتاريخ الفلسفة هو في حقيقة أمره سجل للتطورات التي مرّ بها الفكر الإنساني في مختلف مراحله ، اكثر منه حشداً مبرقشاً من المعلومات المفيدة . وهنـا تـكمن اهميته .

اجل، لا يجوز ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه. حكمة بالغة يجب ان نضعها نصب أعيننا. فلا نطمع ان نجد في فجر المعرفة الإنسانية افكاراً تشبه افكارنا او حكمة تضارع حكمتنا او لهـا معنى بالنسبة الى نظرياتنا العلمية ومفاهيمنا الحديثة . فالأفكار والآراء والنظريات التي نجدها عنـد اليونان او عنـد خلفائهم من العرب من الطبيعي ان تبدو لنـا اليوم بعيدة عن الاهتمام المركزي للفلسفة ، غير انها كانت في الماضي ذات علاقة وثيقـة بالتفكير الفلسفي عند اليونان وجوّ الرأي الذي يسود بينهم . واذا لم يعُد لهـا اليوم اي معنى او وظيفة، فقد كان لها في يوم من الأيام اهمية مركزية وكانت المحور الذي يستقطب حوله ثـلة من الفلاسفة والمفكرين وقادة الرأي وجدوا ان حياتهم بواسطتها ذات معنى وعالمهم معقول . وكذلك الفلسفة الإسلامية ونمط التفكير الإسلامي وطريقة المسلمين في حل مشاكلهم ومعضلات حياتهم -كانت تعبيراً صادقاً عن الحيـاة العقلية للمسلمين في القرون الوسطى ورُؤاهم الشاملة للوجود والحياة والمصير الإنساني. فلقد استطاع فلاسفتهم وعلماؤهم ومفكروهم ان يؤثروا في حياة أمتهم وشعوبهم وأن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وأجواء فكرية لا معنى لها إلا بالنسبة اليهم ولا مندوحة لدارس القرون الوسطى من تعمقها والإحاطة بها .

على هذا الأساس ينبغي بالطبع دراسة آثار الأقدمين وتقديرها ، بل هنا تـكمن اهميتها . انهـا تبين لنـا المستوى الذي بلغته المعرفة الإنسانية في عهد

تفصله عنا مئات السنين . وطبيعي اننا اذا نظرنا اليها اليوم بمعايير عصرنا وثقافتنا وجدنا انها في كثير من جوانبها بضاعة مزجاة وأنها لا تخلو من السذاجة والسقوط وأن المتحف اولى بهـا من عيون الكتب . ولكن حسبها انها كانت في يوم من الأيام تجعل للحياة معنى وغاية وأنهـا كانت تلك الحلقة الضرورية في تطور المعرفة الإنسانية حتى بلغت مبلغها اليوم .

فلا نطلب من القوم اذن ان يجيبوا عن الأسئلة التي تطرح علينا اليوم ولا ان يقدموا لنا حلولاً للمعضلات والمشاكل التي تواجهنا . فقـد كان لهم من المشاكل والمعضلات ما يغنيهم كما طرح عليهم من الأسئلة ما يكفيهم . فلندعهم وشأنهم !

ان الاعتراضات التي يوجهها الفكر المعاصر لليونان ثم للعرب من بعدهم لا تقلل ابداً من فضل اليونان والعرب على الانسانية جمعاء ولا من الاحترام الذي نكنه لهم . فليس المهم في تاريخ الفلسفة ان نقبل آراء افلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد ... فهذا أهون الاشياء . وإنمـا المهم ان نقرأ آثارهم ونفهمها وننقدها . وما اكثر ما نرفض من آرائهم . ولكن مـا أعظم ما يبقى من هذه الآراء بعد غربلتها واستبعاد ما ينبغي استبعاده منها . فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض . وهـذا الذي يمكث في الارض بعـد عملية التنخّل والغربلة هو على قلته عميق الدلالة كبير المغزى. فليس على النوابغ بأس ألا نقبل منهم كل ما خلّفوا لنا ، وإنما علينا نحن كل البـأس ألا نقرأهم وألا نستنطق آثارهم ، وأن نزري بهم ونستخف بجهودهم ، لا لشيء إلا لأنهم يخالفوننا في طرق البحث وأساليب التفكير والنظر ، وبالتالي ان نتعامى عن العبء الذي حملوه والدور الذي قـاموا به في توعية جيلهم ومجتمعهم وفي تبديد الظلام من حولهم ، ثم في تطور المعرفة الانسانية وإغناء مضمونها وزيادة مـا فيها من خصب وثراء . فإذا رأيناهم لم يصلوا الى الأغوار البعيدة التي يتفجر منها الماء فقد كفونا الحفر والتنقيب ووطّأوا لنـا الارض .

ما أبعـد الفرق بين من يقتحم ساحة القتال لا سلاح له إلا السهام والقسي وبين من يغشاها مدرّعاً بأسلحة العلم الحديث ومعدّاته ! ما أعظم الفرق بين الضوء الخافت ينبعث من زيت القنديل وبين النور يشعّ من غـــاز النيون ! ولكننا مع ذلك لا يسعنا إلا ان نعجب بشجاعة اصحاب القسي والنبال ورباطة جأشهم امام قوى الطبيعة الغشوم وأن نثني على الأضواء الخافتة تومض من قناديل الزيت، لأنها على خفوتها كانت تشقّ الظلام وتصدع الليل الداجي.

فإذا رأينا القدماء قـد غفلوا عن حقيقة تنبّهنا نحن اليها او اغلق عليهم موضوع فُتحت لنا أبوابه ، او أدركهم وهن في الرأي والنظر، فحقيق بنا ان نقدّر ظروف القوم ونرجع القهقرى عـبر العصور لنعيش معهم ونرى كيف كانت وسائلهم الى الفهم والإدراك ، وأنا زعيم بعد ذلك بأننا سنكون اكثر رفقاً بهم وأقلّ تثريباً عليهم وأدنى الى الإقرار بفضلهم والعرفان بجميلهم !

واذا كانوا لم يخلوا من العيوب، فان لهم كثيراً من الحسنات . فكل مفكر عملاق ، وكل عالم فذ ، وكل فيلسوف عظيم يشاطر معاصريه اكثر مفاهيمهم ومعظم افكارهم وآرائهم ، وبهذا الطريق فلا يخلو من أخطائهم ومغالطهم ، وان انفرد دونهم ببعض الآراء الجريئة والنظريات المبتكرة وأضاف الى مكتسباتهم الفكرية ورصيدهم العقلي حقائق جديدة لا يسمون اليها . ولذلك فالحكم عليه لا يكون بتعقب سقطاته ، وانما يكون بالوقوف على مدى مـا وضع من لبنات جديدة ارتفع بهـا صرح المعرفة وازداد بها علواً وشموخاً . فليس بين العظماء من لا يخطىء او من يعد عظيماً لانه لم يخطىء ، ليس بينهم من ينجو من ضغط الآراء والمعتقدات السائدة في عصره ، ليس بينهم من لا يشترك مع معاصريه في معظم ما يقولون ويفعلون ، من لا يستبقي منهم بقايا لا يوفّق دائماً للنزوع عنها . والبطل البطل هو ذلـــك الذي لا يحني الهامة امامهم ولا يسير مع القطعان البشرية الى حيث يريدون له ان يسير، بل يخرج على بعض ما يقولون ويفعلون ، لا حباً في الخروج بل تقويماً للاعوجاج ، إنْ

يريدُ إلا الاصلاح . ولا تثريب عليه بعد ذلك انه تعثر في طريقه وانــه لم يقدر له ان يجتث جميع الرواسب الضارة والمخلفات المؤذية التي تسربت من مجتمعه . فحسبه انــه حمل المشعل وأضاء المحجة وأشرع الباب ، وانطلق يستحث الخطى لا يلوي على شيء ولا همّ له الا تثقيف العقول وتنوير الأذهان.

بعد هذا الاستطراد الطويل في وظيفة الفلسفة وأهميتها والفائدة المرجوة منها نود ان نستدرك بالملاحظة التالية :

لقد ترددت كلمة (فائدة) هنا كثيراً مقرونة بالفلسفة مضافة اليها ، مما يؤذن بشرعية هذه الاضافة وصحتها. فهل تُطلب الفلسفة حقاً لفائدة مرجوة منها ؟ في رأينا ان الانسان لا يليق به ان ينشد الفائدة ويتوخى النفع في كل خطوة يخطوها ، لان ذلك مما يتنافى والكرامة الانسانية . فاذا كان الانسان يختلف عن الحيوان في شيء فانما يختلف عنه في قدرته على تخطي واقعه المادي ومعطياته المحسوسة . وبالتالي مطالبه العاجلة ومنافعه الآنيّة ليخلو الى ذاته ويعيش قليلاً في عــالم المعاني . فلئن كانت الفلسفة لا تطعم خبزاً كما يقول الكثيرون تندراً ، فان الانسان لا يعيش على الخبز وحده . فهو كما يتغذى بالخبز فانه يتغذى كذلك بالمعاني . وكما يضرب في الأرض طلباً للرزق الحلال، كذلك تغريه الرحلة الى داخل ذاته ، الى حقيقته المجردة ليحصل على اجابات عن الأسئلة التي تؤرق حياته . وكما اننا جميعاً نعنى بدراسة الأشياء ، فاننــا نهتم ايضاً بالبحث عن حقيقتنا ومبررات وجودنا ، واذا كان انعتاق الفكر من عــالم الاعيان الى عالم الاذهان امراً عسيراً صعب المنال ، فانه مع ذلك ضروري كالتنفس وطلب القوت سواء بسواء. فاذا كان الانسان يقتات بالخبز فانه يقتات ايضاً بالافكار ، واذا كانت الفلسفة لا تصنع خبزاً فان في وسعها ان تصنع افكاراً، والافكار – لا الخبز – هي التي تصنع الشعوب ، وان كان الخبز لا غنى عنــه في صناعة الشعوب ، لكنه على كل حال ليس هو الذي يصنعها ، وانما هو يصنع الحد الادنى منها . انه يحفظ عليها رمقها ، ولكنه

لا يفتح لها باب التاريخ . فالتاريخ لا يدخله الا اصحاب الأفكار . وحتى الخبز نفسه فان الفكر هو الذي سخره لاغراض الحياة وصنع منه غذاء . فلولا الزراعة التي هي اكتشاف انساني بحت ، للفكر فيه اكبر نصيب، ولولا ما يتبعها من حصاد وتذرية وطحن وعجن.. لما كان خبز ، ولاعتمد الانسان – كالحيوان – على ما تجود به الطبيعة . فالفكر اذن اهم من الخبز ، لأنه عندما لم يجد كفايته فيما تجود به الطبيعة قام بملاحظات وتجارب مكنته من معرفة خصائصها والسيطرة عليها .

●

نعود الى الفلسفة والفائدة منها . ما فائدة الفلسفة ؟

سؤال مخجل حقاً ! فنحن لا نسأل هذا السؤال عن الموسيقى والشعر والرسم والنحت والأخلاق .. الخ . وإذا كان الشعر يكشف لنا عن الجمال الذي لا تدركه أعيننا الغريرة ، وإذا كانت الموسيقى تخلق لنا جواً من الصفاء والمتعة يعبق بالرؤى والأحلام وينقلنا الى حيث آلهة الاولمب ، فإن الفلسفة تسمو بنا فوق ذواتنا وتهبنا الشعور بالوجود العميق وتوغل بنا في حقائق الأشياء .

ان الحيوان ينزوي في بقعة فجة من الارض تجود عليه الطبيعة بها ؛ وأما الانسان ففضلاً عن انه لا ينتظر عطف الطبيعة ، يبني بيده بيتاً يزينه باللوحات الزيتية والأزهار . وهذه الأشياء « عديمة الفائدة » حقاً ، ومع ذلك ففي « عدم فائدتها » يتمثل جمال الفن المجرّد . ان العمال والفلاحين اكثر « فائدة » لنا من الشعراء والمصورين والنحاتين، ومع ذلك لا يقل تعلقنا بهؤلاء عن اولئك، ان لم يكن يزيد عليه درجات ودرجات.. بل ان الشعراء والرسامين والنحاتين لا يساوون شيئاً في موازين الفائدة ومقاييس المنفعة، بل انهم في هذه الموازين جماعة من الطفيليين المتسكعين الذين هم عيال على الكادحين والأعضاء العاملين ! ان الشعراء لا يقولون غير الاخيلة والأكاذيب والمجون ،

وفي كل واد يهيمون ، ومع ذلك فإن الذين يصدقون في القول والعمل تافهون بالقياس الى هزيود وهوميروس وهوراس وعمر بن ابي ربيعة وأبي نواس والمعري وشكسبير.. ولا يفعل الرسامون والنحاتون إلا اهراق الزيت والقماش وتبديد الرخام والمرمر ، ومع ذلك فإن الانسانية لا تقدّر من يشق الطرق ويبني ناطحات السحاب مثلما تقدر فيدياس ورافائيل وميكل الخ .. انها لا تمجّد العمال والفلاحين مثلما تمجّد اصحاب الروائع والآثار الفنية الخالدة .

ثم أي فائدة تجنيها الأم من حدبها على فلذة كبدها المريض وقيامها الليل سهراً على راحته ؟ ما الفائدة من إغاثة الملهوف وإنقاذ الغريق واحتمال الجوع والعطش والعذاب والتضحية بالنفس في سبيل مبدأ او هدف بعيد لا يجلب لصاحبه أي منفعة عاجلة،لكنه يحدوه أمل خفي انه اذا تحقق جلب للأجيال المقبلة وللانسانية جمعاء الخير والبركة والغبطة والسعادة ؟

فليت شعري! علام يدل كل اولئك ان لم يكن يدل على ان عنصر الفائدة ليس كل شيء في حياة الانسان ، بل لعله اتفه الأشياء وأقلها شأناً . فكما انه يطلب المادة ويجري وراءها فإنه يهفو الى القيم والمثل والمعاني ، لا لجر منفعة او دفع مضرة ، بل تذوقاً لها واستمتاعاً بها . انه لا يسعى الى ملء بطنه وجيبه فقط ، بل يهمه ايضاً الشعور بوجوده . انه إنما يصبو الى اشياء ليس في خزانة المادة الجامدة ما يشفي غليلها ولا تروي ظمأها حياة القصور .. فله بدن عار يطلب الماء والغذاء والكساء ، وله نفس غرثى تطلب الحق والخير والجمال .

فحسب اللوحة الزيتية والأثر الفني او – على الأقل – باقة الزهر ان تدخل في البيت معنى جديداً وتشيع فيه جواً من السكينة والأنس بالذات وبالآخرين ، حتى يقبل الانسان عليها ويهرع الى اقتنائها . وحسب الموسيقى ان تهز المشاعر وتصقل الأذواق حتى يتجشم الانسان في طلبها كل صعب . والفلسفة شيء من هذا القبيل . فهي عند افلاطون « اسمى ضروب

الموسيقى »[1] ، بل هي عند سقراط « اعظم الفنون جميعاً »[2] فلئن كانت اصالة في الفكر ، فهي ايضاً رقة في الحس وغزارة في الخيال وسمو في الذوق والشعور . انهـا وليدة الإحساس العميق بالجمال الأسمى الذي يلف الكائنات جميعاً بوشاح واحد . فالفيلسوف – كالفنان – يحس ويستلهم بعقله وشعوره وخياله ومزاجه وذوقه جميعاً. وحسب الكون ان يكون مدار العقل والفكر والشعور والوجدان حتى يكون الفيلسوف والفنان اخوين شقيقين يستشعران في الكون قوة جمالية واحدة تتخذ تعابير مختلفة ! وإلا فماذا عسى ان تكون الفلسفة إن لم تكن في عداد المآثر الفنية العظيمة التي أبدعتها الروح الانسانية في مختلف مراحل حياتها لتفيض على ما يقع لها في دنيا التجربة صورة لهـا معنى وغاية ؟ ماذا عسى ان يكون معنى الحياة والوجود والمصير الانساني كله لولا خيال بعض الفلاسفة وإلهاماتهم وجَرْس معانيهم ، ولا سيما في هذا العصر الذي يتميز بضعف الشعور بالمصير الانساني ومعنى الوجود الانساني ؟ فليس كالفلسفة ما يساعد على المقاومة ويفتح امام كل واحد موارد الحياة والتجديد الروحي ، في عصر تزداد فيه لغة العلوم تجريداً يوماً بعد يوم وتمعن فيه مأساة الحياة تمزقاً بعد تمزق وشعوراً بالغربة والضياع. فهي بتوكيدها لمعنى الحيـاة وقيمة الوجود الانساني وبتحريرها لثروات باطنيـة جديدة تقضي على مفعول الآلة والتجريد في نفوسنا وتزيل الخواء واليأس في حياتنا وتعيـد اليها المتعة والطمأنينة .

فبدون الفلسفة، وبالتالي بدون الشعور بالذات ومعنى الوجود يصبح الانسان شيئاً من الأشياء ، ويصبح وجوده سخيفاً تافهاً لا يساوي جناح بعوضة . ففي الفلسفة إذن غنىً وأي غنىً ، بل فيها كل ما في العالم من غنىً وثراء .

---

١ – افلاطون فيدون ص ٦١ .

٢ – افلاطون : آخرايام سقراط – الترجمة العربية ص ١١٩ .

٨ بين الفلسفة والعلم

ان التفرقة بين مفهوم العلم ومفهوم الفلسفة حديثة العهد ، وذلك لأن العلم لم ينفصل عن الفلسفة إلا في القرن الثامن عشر. فقد اختلطت في أذهان القدماء المعرفة التي تستند الى الملاحظة بالمعرفة التي تعتمد على النظر العقلي المجرد . فلما وُضعت مناهج البحث العلمي في القرن السابع عشر أمكن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية من ناحية ، وبينها وبين الفلسفة من ناحية اخرى ، عن طريق المنهج الذي تصطنعه كل منها . فإنما المنهج هو الذي يحدد موضوع الدراسة : فالقول بأن العلم يتميز بمنهجه التجريبي إنما يعني ان موضوع دراساته ظواهر جزئية محسوسة ، إذ غير المحسوس لا تتيسر دراسته بمناهج الملاحظة الحسية .

لذلك نقول في التفرقة بين العلم والفلسفة ان العلم له عدة خصائص اهمها :

١ — انه يعتمد على التجربة والملاحظة .

٢ — انه يصنف الظواهر الطبيعية الجزئية في طوائف متمايزة فيختص كل علم بدراسة طائفة واحدة فقط منها . فهناك طائفة الظواهر التي يدرسها علم الحيوان ، وطائفة الظواهر التي يدرسها علم النبات الخ .

٣ – انه وصفي تقريري ، لا تفسيري ، بمعنى انــه يكتفي بالكشف عن العلاقات الثابتة بين الظواهر الطبيعية ، دون ان يتعداها الى مــا وراءها من البحث في طبيعتها وإدراك كنهها والحكمة من وجودها الخ .

٤ – انه يفرض وجود الأشياء والمدركات العقلية او القضايا الأولية التي تُستخدم للدلالة عليها ، دون ان يعبأ بما اذا كانت هذه الاشياء موجودة حقاً او ما اذا كانت المعاني التي تدل عليها صادقة صحيحة. فالفيزيائي مثلاً يفرض وجود المادة ويسلم بمجموعة من المفاهيم (مبدأ الهوية او قانون عدم التناقض مثلاً) لا يمكن تقدم علم الفيزياء بدونها . وكذلك علم الهندسة يفرض وجود المكان ويسلم بطائفة من المعاني يسميها مصادرات Postulats لا قيــام لعلم الهندسة بدونها . وكذلك كل علم له فروضه ومسلماته وله قضاياه الأولية التي لها حرمتها ولها قداستها .

٥ – ان تاريخ العلم ليس جزءاً منه . فكثير من علماء الطبيعة لا يعرفون شيئاً عن تاريخ علم الطبيعة ، لا يعرفون رأي افلاطون وأرسطو في مسائل هذا العلم مثلاً . فكم من العلماء يجهلون ماضي علومهم .

وأمــا الفلسفة فلها خصائص اخرى تكاد [1] تكون مضادة للخصائص السابقة :

١ – فالفلسفة تعتمد على التفكير المجرّد والنظر العقلي البحت .

٢ – ثم هي تدرس العالم في كلياته لا في جزئياته . فكل عــلم من العلوم يختص بفرع واحــد فقط من فروع المعرفة ويدرس جانباً من جوانب الوجود لا يتعداه . اما الوجود ، ككل الوجود في شموله واتساعه ، الوجود المطلق ،

---

١ – قلنا « تكاد » ولم نجزم بالتضاد التام بين خصائص كل من الفلسفة والعلم ، لأن الفلسفة اخذت في هذه الايام تتجه اتجاهاً قوياً نحو العلم ، كما ان العلم بدأ يفلسف كثيراً من قضاياه ويخوض في اشياء كانت حتى عهد قريب وقفاً على الفلسفة .

بصرف النظر عن ان يكون هذا الشيء او ذاك، بصرف النظر عن ان يكون انساناً او حيواناً او نباتاً او جماداً ، فليس بين العلوم جميعاً علم يتصدى لدراسته . فالعلم الوحيد القادر على استيعاب ذلك كله ، او قل علم العلوم جميعاً او العلم الكلي إنما هو الفلسفة .

٣ – واذا كان العلم وصفياً تقريرياً فإن الفلسفة تتجاوز التقرير الى التفسير . وإذا كان العلم ينحصر في بحث الظواهر فإن الفلسفة تهتم بما وراء الظواهر . فهي استكناه لحقائق الأشياء وتعمق لوجودها وطبيعتها وتفسير لكينونتها وعلة وجودها والغاية منها .

٤ – اذا كان العلم يسلم بوجود الأشياء والقضايا الأولية التي تدل عليها ولا يجيز لنفسه ان يمسها او ان يهتك اسرارها ، فإن الفلسفة هي كاشفة الاستار وهاتكة الحرمات . انها لا تسلم بشيء اذا لم يؤد اليه العقل والبرهان ، أما التجربة الحسية فلا تقيم لها كبير وزن ، إذ يمكن ان تكون خداعاً حسياً . فالعقل اصدق من التجربة ، والبرهان أدعى للثقة من الواقع المحسوس ، ان العلم يكتفي بالملاحظة والتجربة ، فهما اداتاه الفعالتان لبناء صرحه الشامخ . لذلك لا يخطر له على بال ان يتساءل عن قيمة التجربة والملاحظة او ان يتشكك في امرهما ، وأما الفلسفة فإنها لا تكتفي بالتساؤل عنهما والتشكيك فيهما ، وإنما هي تتساءل ايضاً عن قيمة المعرفة العلمية نفسها والمبادىء التي تقوم عليها . بل ان العلم نفسه ما هو إلا حقيقة واحدة من حقائق كثيرة تعالجها الفلسفة ! ماذا اقول؟ حتى العقل الذي هو عمدة كل نظر فلسفي، والذي هو من الفلسفة بمنزلة الملاحظة والتجربة من العلم لم يسلم من هجوم الفلسفة ! وكم من فيلسوف عملاق كفر ببضاعة العقل وعدل عنه الى غيره !

٥ – ان تجاهل الماضي ممكن في العلم متعذّر في الفلسفة . فتاريخ العلم غير تاريخ الفلسفة . ان تاريخ العلم هو شيء آخر غير العلم ، وأما تاريخ الفلسفة فهو جزء من الفلسفة . ان تاريخ العلم ليس جزءاً من العلم وإنما هو الجزء الفاني

من العلم ، انه الخطوات التي تعثرت والمحاولات التي انتكست او المغالط التي اقترفت قبل الوصول الى الحقيقة العلمية. اجل ان تاريخ العلم قد بلي وَخَلِق ، وأما تاريخ الفلسفة فـلا يبلى . انه في تجدد دائم وشباب مستمر . فالمشاكل الرئيسية التي اثارها الاغريق قبل الميلاد لا تزال تثار اليوم بعد عشرين قرناً من الميلاد ، وستظل تثار في الغـد القريب او البعيد ، لم تتغير موضوعاتها وامهات المسائل فيها ، وان تغيرت طرق معالجتها والحلول التي توضع لها .

فالفلسفة بحر لجي لا غاية له ولا انتهاء . انها كالأزل ، كالأبد ، كالخلود ، كالوجود ، كالفكر ، كاللانهاية،لا اول ولا آخر.بل هي غمر بلا قعر، وخضم بلا سطح ، وبحر بلا شط ، وأفق بلا حدود .

وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين الفلسفة والعلم فهناك صلات ووشائج وثيقة تربط بينهما . فالفلسفة بغير عـلم عاجزة . فليت شعري ، كيف تنمو الفلسفة بدون روافـد المعرفة المكتسبة بالملاحظة الامينة والبحث الصادق والتنزه عن الهوى والغرض ؟ أفلا تجمد في مومياء المدرسية الكئيبة بابتعادها عن تيار الفكر العالمي وعدم وصول دم جديد اليها ؟

لكن العلم بغير فلسفة توجهه قليل الرؤية اعمى. فهو لا يستغني عن الفلسفة تمـده بالأسس والمناهج والعلاقات والقدرة على الربط والتعليل والشمول . فبدونها يظل العـلم اشتاتاً متفرقة وأوصالاً مقطعة ، لا رباط بينها ولا جامع يجمعها .

وهكذا فالعلم يغذي الفلسفة بنتائج اختباراته ، والفلسفة تمد العلم بالنظرة الكلية الشاملة والمعنى المرشد والتعليل الأصيل . ولا شك ان تساند العـلم والفلسفة قـد أدى الى تقدم العلم ونضج المذاهب الفلسفية واطراد النمو في الفكر والحضارة [1] .

---

١ – هناك فروق اخرى كبيرة بين العلم والفلسفة لا يمكن ان نأتي عليها جميعاً في هذه العجالة ومن اراد التوسع فيها فليرجع الى كتابنـا « المسألة الفلسفية » : الصفحات ٩٤ — ١٣٣ في منشورات عويدات .

القسم الثاني

الفلسفة اليونانية

١

اليونان وأنماط التفكير عند الشرقيين

في حياة الأمم والشعوب قمم عالية من الشموخ والنضج تعقبها منخفضات سحيقة من الإنحدار والهبوط . فلا تكاد الأمة تزهو وترتفع ، ولا يكاد نجمها يتألق معبّرة عن ذلك بثُلة من عباقرة الفكر والأدب والفن وبنظام من الحكم الديمقراطي والحياة الدستورية والعدالة الاجتماعية – حتى تذهب ريحها ويجفّ نسغها ، وتنضب قرائح بنيها، ثم تستغرق في سبات عميق يصعب جداً – ان لم يتعذر – ايقاظها منـه . فللأمم أعمار كما للناس أعمار ، على حـدّ تعبير ابن خلدون . وما فات من العمر فلن يعود .

وفي قمـة سامقة من قمم الصعود الإنساني ارتفع الأغارقـة وباهوا الأمم والشعوب بسخـاء عطائهم وعظم تراثهم ودقّة احاسيسهم وسمو مشاعرهم . فلقد مرّوا في هذا العالم كما يمرّ الغمام فوق ارض قفر وواد غير زرع ، فكانوا كالأمل المشرق في عتمة اليأس . ثم مضوا كالحلم تاركين وراءهم الخضرة والنضرة والرواء لقوم غراث عطاش .

فإلى اليونان انما يرجع القسم الأكبر من تراثنـا العقلي ومجدنا الفكري ، ولهم تدين الإنسانية بجلّ منتجاتها الفلسفية والأدبية والفنية . فقـد شمخ بهم

التاريخ وامتدوا بأيديهم على رؤوس الايام وهام الحقب وغزوا بأفكارهم خيرة العقول والأفهام . ان كل ما قيل ويقال في وصفهم ادنى مما يجب لهم . فهم كالشمس في رابعة النهار يرتدّ البصر عنها خاسئاً وهو حسير! وحسبهم فخراً ان اللحظات الفذة في تاريخ الأمم والشعوب التي أعقبتهم تعبق بنفحاتهم ويفوح منها شذى أريجهم .

لقد قهرهم الغزاة عسكرياً ، ولكنهم قهروا غزاتهم حضارياً ! فاذا بهؤلاء يركعون بين خرائب اثينا ويقبّلون مواطىء أقدام الفلاسفة اليونان وشعرائهم ومصوريهم ويغادرون الأرض التي قدّسها الفكر وقد هانت مطامعهم وصغرت حرابهم ولانت قسيّهم ونبالهم . وبعد أن كانوا غزاة تافهين وبرابرة عتاة جبارين، اذا بشوكتهم تنخضد، واذا بقناتهم تلين، واذا الناس غير الناس... لقد صقلتهم اثينا وهذّبت مشاعرهم أطلال المدينة العظمى ، وجعلت منهم رسلاً للفكر والحضارة .

●

اجل، ان اليونان هم اساتذة العالم القديم والأوسط والحديث. كيف لا وهم رواد النزعة العقلية في العالم وطلائعها ، وهم جنود الفكر الخالص الذين آمنوا بالعقل كأول من آمن وتعلقوا بالمعرفة لذات المعرفة ، لا لتحقيق مغنم او دفع مغرم . فطلب المعرفة لذات المعرفة، اي للمتعة العقلية التي تنتج عنها ، بدعة جديدة ابتدعها الأغارقة وكانت مزيتهم الاولى التي فاخروا بها أمماً سبقتهم او عاصرتهم ، والتي كانت نبراساً لأمم اعقبتهم . فالفلسفة اصلها يوناني ، وروحها يوناني وعبقريتها يونانية . وما من فكر اشرأب او فيلسوف قام او رجل أوتي الحكمة وانثالت عليه المعاني ، إلا وبدأ باليونان وبنى فلسفته على اساس من فلسفة اليونان ، وأبرز افكاره وآراءه من خلال افكار اليونان وآراء اليونان ، فأعظِمْ باليونان اساتذةً للفكر والحضارة ، وأكرمْ بهم رسلاً للحق والخير والجمال !

لقـــد أوتي اقوام كثيرة قبل اليونان حكمةً وفكراً وحضارةً وفنــاً ، ولكن الحكمة التي اختص بهـا اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمعناها الدقيق . فلئن توصلت بعض الحضارات السابقة الى كثير من الحقائق التي عرفها اليونان إلا انهـا لم تستطع ان تصوغ ذلك في منهج موحّد سليم ونظرية عقلية متماسكة وفي كل منسجم شامل .

هذا وان فضل اليونان علىغيرهم من الأمم والشعوب ليس في وضع المشاكل والحلول المناسبة لها بقدر ما هو فيقدح الزناد وإطلاق الشرارة الاولى للتفسير العقلي والتفكير المنهجي والتعليل المبني على المنطق والاستدلال ، والبعيد عن الهوى والاسطورة والتقاليد الدينية ، وبالتالي البعيد عن كل سلطة غير سلطة العقل . فالبدء والانطلاق يتطلبان دائماً أصالة وعبقرية ووعياً لا تتوفر إلا في التفكير المبدع والعملالخلّاق. فاليونان هم أول من قدم المنهج وأشرع الطريق، وأول من وضع الأسس وحدّد المشكلات والاتجاهات الرئيسية التي سارت عليها الفلسفة حتى اليوم .

وليس معنى هذا ان الأمم الشرقية خلَتْ من كل تفكير فلسفي وتمحيص عقلي. كلا. فلقد كان لدى الشرقيين عناصر هامة من التفكير الفلسفي والحكمة العقلية. لكن هذه العناصر لم ترتقِ الى مستوىالبحث النظري المنظم والنظرة الكلية الشاملة ، بل لقـــد ظلت محجوبة بسحب كثيفة من المذاهب الدينية والأساطير الشعبية والاهتمامات العملية . فضلاً عن انها ظلت مفككة مقطعة الأوصال . ومع انها لم تستطع ان تتخلص من هذه الشوائب لتتبلور وتستقل بنفسها، إلا انه كان فيها أصالة لا تُنكر وكانلها طابع متميز وملامح تركت آثاراً واضحة في التفكير اليوناني، و — عن طريق هذا التفكير — فيالتفكير الانساني كله .

ولبيان خصائص كل من التفكير اليوناني والتفكير عنـد الشرقيين ، نلقي نظرة عجلى على صور التفكير عند الأممالشرقية القديمة التيكانت لها حضارات عريقة او تقاليد عقلية راسخة وكان لها شأن كبير في التاريخ القديم .

١ ـ نمط التفكير عند المصريين

ولنبدأ بالمصريين . فقد كان الشغل الشاغل لحكماء المصريين القدماء وكان أكبر همّهم تطهير النفس الانسانية وإعدادها للانتقال من دار الفناء الى دار البقاء. وأما التفكير النظري البحت والعمل العقلي الذي يكون رائده التفلسف للوصول الى الحقيقة المجردة فأمر بعيد عن مركز اهتمامهم ومقتضى حياتهم ، او قل انه يأتي في المرتبة الثانية اذا لم نقل في المرتبة الثالثة والاخيرة في سجل اهتماماتهم. ولذلك فلم يستطيعوا ان ينجبوا اي مذهب فلسفي بالمعنى الصحيح. فالتعاليم التي جاء بها حكماء مصر القديمة رغم عظمتها ووصولها الى درجة عالية من السموّ الخلقي، ورغم الجهود التي بذلوها لإقامتها على فكرة التوحيد ، إلا انها ظلت تدين بعبادة آلهة محليين ، كما كانت تفتقر الى معايير عقلية يضبطها المنطق ويكبح من جماحها الغيبي ويخفف من نزعتها السحرية الغالبة وإيمانها بالطلسمات والخوارق . وبذلك فان العنصر الخلقي يضيع في هذا الخليط المشوش ويصبح حطاماً [١] .

وبعبارة اخرى، ان النصوص العظيمة التي أفصح فيها حكماء مصر القدماء عن سموّ تصوّرهم للاخلاق وخلود النفس والعقاب في الحياة الثانية ، تبدو على حد قول البعض « كجزيرة صغيرة من العقائد الخالصة جداً تضيع في خضمّ واسع من النصوص السحرية » [١] .

واذا كان قدماء المصريين قد وصلوا في الهندسة الى كثير من الحقائق ، إلا انهم لم يجعلوا من الهندسة علماً ذا علل ومبادىء ولم يصلوا الى نظريات تشبه نظريات اقليدس ، وإنما هي افكار متفرقة لا تماسك فيها ولا رابطة بينها ولا جامع يجمعها كشأنهم دائماً في منتجاتهم الاخرى وسائر أقاويلهم ووجوه نشاطهم .

---

١ — انظر : Jacques Chevalier : Histoire de la pensée, t I, p. 36.

« أما الاكتشاف الحقيقي لعلمي الهندسة والحساب بنظرياتهما وقواعدهما ، مع البرهان النظري على صدقها صدقاً يعمّ كل الحالات الجزئية ، فمن اسرار الحضارة اليونانية » [1] .

٢ ـ نمط التفكير عند الايرانيين

ولئن عجز المصريون القدماء عن الوصول الى عبادة إله واحد رغم ما قد بذلوا من جهود صادقة في هذا السبيل، فان الديانة الايرانية القديمة ظلت دائماً يشوبها التفكير بوجود اصلين قديمين مدبرين للعالم هما : اهورا مزدا (Ahura Mazda) إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسؤول عن إقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عما اجترحت من السيئات في هذه الحياة — وأهريمان (Ahriman) إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين . فتقسيم الكائنات الى طاهرة ودنسة ، والصراع بين الخير والشر ، بين الجنة والنار ، بين الألوهية والإنسان ، هذا هو لب المذهب الديني والعقائدي الذي يعرضه الكتاب المقدس لدى الايرانيين : الزند افستا (Zend Avesta) .

ان ديانة الزند أفستا هذه تمتاز بالتوازن العقلي الذي يسود فيها وبسمو التفكير ، كما أن فكرة الألوهية فيها على جانب عظيم من العلو والرفعة ، غير انه يتخللها —وهذا هو طابعها المميز كما هو آفتها ايضاً – ثنوية جذرية كما قلنا ظلت تنمو وتكبر عبر الاجيال دون ان يستطيع التفكير الفارسي ان يتخلص منها ، فضلاً عما فيها ايضاً من عناصر قديمة تتصل بعبادة النار والشجر والنجوم والشياطين [2] .

والأخلاق بدورها تنبثق من هذه الثنوية ايضاً . فواجب الإنسان هو ان يفعل الفضيلة ويقول الصدق والحق ولا يجترح السيئات – وهي الخروج على

---

١ — الدكتور محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياضة ، ص ٣١ .

٢ — المصدر السابق ص ٣٨ .

القوانين والسنن التي وضعها إله الخير – ليجنب نفسه ومجتمعه سخط إله الشر . وبذلك فهو يعمل على انتصار الخير على الشر .

هذا هو أسُ الاخلاق عند حكماء ايران القدماء وهذا هو نمط تفكيرهم ، وهو تفكير لا مكان فيه متميز عن الدين . ولذلك لم يتمكنوا من وضع نظرية في الكون عميقة ولم تتكوّن الفلسفة عندهم نظاماً من التفكير مستقلاً قائماً بذاته يكون نتاج العقل الخالص . حقاً لقد وصلت بعض فرقهم الى نظرية ما في المعرفة ، ولكنها معرفة تقوم على أساس الذوق والكشف لا على أساس العقل والمنطق [1] . وهكذا حكم المصريين القدماء ، بل والأشوريين والبابليين ايضاً .

٣ ـ نمط التفكير عند الهنود

وأما الهنود فلهم شأن آخر.فهم على ما يبدو الشعب الشرقي القديم الوحيد الذي يمكن ان يقال ان له أنظاراً فلسفية يمكن التماس خطوطها العامة في الفيدا (Véda) ، وهي الاسفار المقدسة التي تعبر عن تفكير الهند من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس قبل الميلاد [2] . ففي هذه الاسفار المتباينة منذ الريغ فيدا (Rig Véda) – وهي أقدمها جميعاً – حتى الاوبانيشاد (Upanishads) البرهمانية – وهي الاسفار المتأخرة – كما في الاسفار التي أعقبتها من لدن الفيدانتا (Vedânta) حتى المذاهب الحديثة، في هذه الاسفار جميعاً نلمس في آن واحد الاستعداد العجيب لدى الشعوب الهندية للنظر الفلسفي الى جانب عجزهم الفاضح عن حلّ المشاكل التي يثيرها هذا النظر : من نحو القلق الميتافيزيقي للانسان امام سيلان الظواهر والكائنات والاشياء ، وسعيه الحثيث وراء مطلق ما – موجوداً كان او غير موجود – لا سبيل له اليه

---

١ – المصدر السابق ص ٣٨ – ٣٩ .
٢ – المصدر السابق ص ٣٩ .

ويحاول عبثاً العثور عليه في باطن ذاته ، ليدرك ذلك الروح الذي فيه ينسج المكان وتتشابك أطرافه، وليتحد به، وليتخلص بواسطته من دورات التناسخ (Cycle des transmigrations) التي تنتظره، وليحرره من الألم بقتل سلطان الرغبة فيه والقضاء على كل تعلق له بالعالم [١] .

ومن خلال ذلك كله يشفّ مذهب في الحياة تحركه نفحة روحية واحدة رائدها التوافق التام في الطريق المؤدي الى السكينة (salut) : أعني الخلاص الذي يصل اليه السالك بإماتة كل رغبة فيه ، وكل حظ للنفس وكل مطمع . فهنا يكمن البراهما او النيرفانا التي هي المثل الأعلى للبراهمة والبوذيين . انهم يتفقون جميعاً حول هذه الغاية رغم اختلافاتهم الميتافيزيقية وتباين آرائهم . وهذا الاتفاق حول الغاية وطريق السلوك يبين بوضوح طبيعة المذهبية الهندية وعدم مبالاتها أصلاً بالتصورات او الأفكار التي هي الأساس في كل نظر فلسفي عند اليونان او خلفائهم من الغربيين [١] .

فالحياة الروحية التي ينشدها حكماء الهند لا تقيم وزناً كبيراً للتصورات العقلية . انها المقصد والغاية، وكل ما عداها فإنما هو هراء في هراء . ان اكبر همها هو التجرد عن الرغبة وترك كل حظ للنفس وسكون السالك مُطرقاً غاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مقبلاً بكنه الهمة على التأمل الخالي من كل مضمون، حتى يفنى عن نفسه وتغيب عن ذكره وفكره جميع الصوَر والرسوم ويتلاشى في مبدئه ويتحد به... الى غير ذلك مما لا يفهمه الحديث ولا تشرحه العبارة ويضيق عنه نطاق العقل ولا يكشف المقال فيه غير الخيال . هذا هو طريق السلوك عند القوم ، وهو واحد في جميع المذاهب على اختلافها وتنوّع صورها وأشكالها وتعارض اقوالها في النفس والشخصية الإنسانية ورب الأكوان بل ومسألة الوجود والعدم .

---

١ – المصدر السابق ص ٤٠ .

وهكذا « فكأنما علم النحلة الهندية (orthodoxie indienne) غريب على الميتافيزيقا » على حد قول لافاليه بوسان (La Vallée - Poussin)[1] فهو لا يتقبل هذه الميتافيزيقا العقلية ، بل لا يحتمل اي إمكانية للقاء معها . وهو بنزعته اللاتوكيدية التي تقف موقفاً وسطاً بين النفي والإثبات لا يبالي بحل المشاكل بل حق ولا بوجود موضوع للتفكير[2] . فالسالك عندما يقبل على التأمل فان تأمله يكون بدون محتوى ، وعندما يكون مطرقاً بجتمع الهمة والفكرة فلا يسبقنّ الى ذهنك ان امرأ جللاً يجتذبه : فهو مطرق لا في شيء ، مجتمع الهمم والفكر لا في موضوع !

وبذلك فان الحكمة الهندية تختلف اختلافاً تاماً عن طريقة التفكير في المذاهب الغربية . فهذه الاخيرة حتى وهي تشك وتنفي ، تثبت ايضاً ما هي تدعي إنكاره ، وهي إذ تفعل ذلك انما تشكك في معرفة الوجود اكثر مما تقول باللاوجود . انها تبين الفارق الكبير بين الوجود الحقيقي والطريقة التي يظهر لنا عليها هذا الوجود ، وهذا في حقيقة الأمر لا يعدو ان يكون نوعاً من توكيد الوجود في ذاته ، بل لعله أوثق انواع توكيده[2] .

لكن الوجود في ذاته شيء غير معروف عند حكماء الهند . فهم عندما يلتمسون خلال « المظهر » او الخداع الحسي « الوجود » الواحد اللامتناهي المباطن (immanemt) للعالم ، فليس موضوع التأمل وغايته القصوى عندهم الوجود او اللاوجود ، انما هو شيء ما ليس له اي شكل من اشكال الوجود المعروف او المتخيّل ، لا بالنسبة الى التفكير الإنساني ولا بالنسبة الى عقل خالص مطلق قيّاس ، كالعقل الإلهي مثلاً . فهو شيء بعيد ، بعيد جداً عن تصورات الإنسان ومداركه وحدوسه ، شيء لا يُسبر غوره ولا تعرف

---

١ — في كتابه « البوذية وديانات الهند » نقلاً عن شيفالييه ، المصدر السابق ص ٤٠ .
٢ — المصدر السابق ص ٤٠ .

ماهيته ولا تحـدّ هويته ، ولا تحيط به العقول والأفهام ، وهو منفصل عن وجود الله وعن ديمومة النفس وجوهريتها، وبالتالي عن كل ما يجول في الخاطر ويرتسم في الذهن. ذلك بأن الرمز، تبعاً للهنود ، يعدل المرموز اليه، وبتعبير أدق، لا وجود للمرموز اليه ، إذ لا يوجد إلا رموز. حتى ان الفلسفة بالنسبة اليهم لا وظيفة لها إلا تقرير الظواهر وتصويرها ، بحيث ان حركة الظواهر ، هي الحقيقة في ذاتها ، مهما تكن هـذه الحقيقة مؤقتة خاطفة ، وبالتالي ، ان الحقيقة وهم وسراب وخداع . ومن العبث ان نبحث عن شيء وراء هـــذه الظواهر ، إذ لا شيء وراءها على الإطلاق [١] .

فلا شيء موجود ، والكل يصير . وبتعبير أدق ، ان الكل هو صيرورة بغير جوهر « فكل شيء فـارغ ، والكل لا جوهر له » [٢] كما يقول بوذا .

انه سيلان دائم وتعاقب من العلل الظلالية آخذ بعضها برقاب بعض ، او قل هو تحوُّل دائب لا ينقطع – لا اول له ولا آخر ولا حدّ ولا عـلة – لطراز واحد من الكينونة اليه يعود كل شيء ليفنى فيه ، دون ان يقـــال عنه انه موجود او غير موجود . هذا هو مذهب وحدة الوجود (panthéisme) او مذهب الألوهية المبثوثة في كل مكان (théopanisme) كما يُستخلص من الميتافيزيقا البرهمانية ، وهو لُبّ مذهب بوذا وكل تفكير خرج منه . وأمـا الشخصية الفردية والنفس وخلودها وفناؤها في النيرفانا فصور لا معنى لها في علم النّحلة الهندية الى حد بعيد ، ولا هي تهمّها في قليل ولا كثير. فضلاً عن انه لا قيمة لها من حيث الخلاص ، بل ان هـــذا الخلاص لا سبيل اليه اذا اعتقد المرء بالوجود الجوهري للأنا او بديمومته وقيامه بذاته، او اذا كان يصبو الى تحقيق ذلك ويعني النفس به [٣] .

---

١ – المصدر السابق ص ٤٠ – ٤١ .

٢ – « Tout est vide , tout est insubstantiel » .

٣ – المصدر السابق ص ٤١ .

ولكن هذا لا ينبغي ان يؤخذ على اطلاقــه . فبضرب من التناقض الذي يصدم كل من يفكر على اساس المعقول دون ان يحرك ساكناً في اصحاب الفلسفات التي إنما تقوم على اللامعقول – وهو تناقض يتميز بـــه علم النّحلة الهندية بحيث ان من لم ينتحله لم يكن منها ولم يُعدّ من جملتها – اقول بضرب من التناقض الفاحش يؤكد البوذيون الثواب والعقاب والمسؤولية في حيـــاة اخرى غير هذه الحياة، حتى انهم يكفّرون كل من يعتقد بأن الموت من شأنه ان يضع حداً لحياة الإنسان على الارض وألا امل للانسان في البقاء .. فحذار من الرغبة ومن وساوس الرغبة ، إذ اننا سنكون هناك تبعاً لما نفكر ههنا . فالأفعال التي كسبنا في هذه الحياة الدنيا لما كانت وليدة الرغبة وكانت سبباً في توليد الرغبة، فإنها تمد النفس بإمكانيات مهيأة لأن تتجسد في حياة اخرى تؤتي فيها ثمارها . وهذا بالضبط مـــا يجب تجنبه والحذر منه اذا كنا نريد الخلاص [١] . ولكي ننجو من الحياة الأليمة التي تنتجها الرغبة وتتجدد بها ، وكيلا نقع فـــيما يسميه الهنود السمسرة (Samsâra) او الدورة الأبدية ، ذلك الشر الكوني الذي هو اصل الطبيعة الانسانية والذي هو وليـد التعلق بالحياة ، وحتى لا نتعرض للتناسخ او دورة الأرواح التي تتنقل – بمـا قدمت ايديها في هذه الحياة – من مصير الى مصير أليم آخر لا تنجينا منـــه سوى النرفانا [٢] .

فهناك قانونان ينبغي إلتزامها والتقيد بها : قـانون التوقف عن العمل او عن الرغبة ، وقانون استئصال شأفة الرغبة . وفي التزام هذين القانونين ننجو من الفناء ونضمن البقاء في حاضر ابدي دائم لا يلحقه موت [٢] .

●

---

١ – المصدر السابق ص ٤٢ .

٢ – المصدر السابق ص ٤٢ .

ان الفيدانتا [1] (Védanta) يعبر عـــن المذهب الأساسي للبراهمانية ولكل تفكير هندي ، ألا وهو التوحيد بـين براهما والنفس ، توحيداً ينتج عن الشعور به انعدام الفردية التي هي مصدر كل شر .

ان الفلسفة الفيدانتية كما يعرضها اليوم راما كريشنا (Rama Krishna) تقوم على تحليل الحلم الذي لا يخرج في مجموعه ومحتوياته عن ان يكون انعكاساً (Projection) للعقل في الزمان والمكان والعلية . وانطلاقاً من هـــذا المعنى يذهب حكماء الهنود الى ان العقل يخلق كل شيء ، سواء في ذلك موضوعات الحلم او موضوعات اليقظة ، حتى ان جميع هذا العالم التجريبي ما هو إلا حلم كوني عظيم ، ولا قيمة له تزيد على سائر احلامنا . وهكذا فكل شيء إنما هو من انتاج عقولنا ، وما الكون بأسره إلا سراب في سراب [2] .

ان تجربة النوم العميق التي يتوقف فيهـا نبض الأفكار ويسكن الجسم والروح ، وحيث يستيقظ فينـا وجدان الصمت الخالص والفراغ والكينونة اللامتعينة والتي لا شكل لها ولا صورة — اقول ان هذه التجربة تسوقنا الى الاعتراف بأن اليقظة والحلم والنوم العميق مـا هي إلا مظاهر لحقيقة واحدة بذاتها هي براهما ، الكائن السرمدي الاعلى . فهي في مظاهرها الثلاثة وليدة نشاط عقلي خلّاق او هي انعكاس له . لكن على حين ان حالة اليقظة تخترق الأشياء المحسوسة وتتخللها جميعاً ويكون لها تجربة بها،مما يضفي عليها بالنسبة الينـا صفة الموضوعية والوجود الخارجي المستقل عن الانعكاس العقلي الجمعي الذي هو الاصل والغاية ، فان حالة الحلم تعيش الاشياء التي تنتج عن الرغبة ، بانعكاس العقل الفردي على ذاته، وتمتص تكثرها وما فيها من تعدد وانتشار .

---

١ — الكتاب الديني للهند ألفـه سنكارا (Çankara) على عهد شارلمان تأليفاً فلسفياً خالصاً تتجلى فيه واحدية (Momsme) مثالية للوجود لا تقبل بهـا التعددية (Pluralisme) الملحدة لسمكيا (Samkhya) .

٢ — المصدر السابق ص ٤٣ .

وفي الوقت الذي يحقق فيه المرء تجربة العالم الحسي كحلم ، فانه يصل - بعد ان يبلغ من هــذه التجربة غاية مداها - الى رؤيا روحية سرمدية لحقيقة هي في ذاتهــا سرمدية ساكنة يدركها بحدس مباشر يقتنص فيــه الأنا الاساس الحقيقي للوجود ، المنزّه عن الزمان والمكان والمبرّأ من الحدوث والآنيــة اللذين هما علامة الوهم وسمة الخداع والسراب [١] .

ان ما يظهر من تناقض بين هــذه التجارب الثلاث (اليقظة والحلم والنوم العميق) مصدره اننا نضعها جميعاً على مستوى واحد من الزمان . والتناقض سرعان ما يزول عندما نتنبه الى اختلاف ظروف الإنعكاس الزماني التي تجري هذه التجارب الثلاث فيها ، وعندما نعيد لتجربة النوم العميق قيمتها الحقيقية التي لا يعدلها شيء من الأشياء ، تلك التجربة التي تتيح لنــا منذ هذه الحياة بالذات الإنعتاق والتحرر والإتحاد والغبطة العظمى والبهجة القصوى . هناك ينعدم التمايز والتفريق ، وتنقطع العلائق وتموت الذكريات ، ويتلاشى الكل في الكل ويضمحل ، ولا يبقى إلا الواحد الحق، الكائن المطلق ، وهو واحد سرمدي غير متشخص ، ليس كمثله شيء ، لا تمايز فيــه بوجه ولا صلة له بغيره [٢] .

•

ان التفكير الهندي - رغم مزاياه العظيمة ورغم جاذبيته وتأثيره العميق في التفكير اليوناني ، ثم في طرق التفكير في القرون الوسطى الاسلامية والمسيحية ، بل ورغم استمرار هــذا التأثير في العصر الحديث - أقول رغم هــذا كله يختلف اختلافاً جذرياً عن التفكير اليوناني ، وبالتــالي لا يصلح ان يكون أساساً لفلسفة عقلية إيجابية معطاء . واذا نحن ترجمنا هذا التفكير الى

---

١ - المصدر السابق ص ٤٣ .
٢ - المصدر السابق ص ٤٣ - ٤٤ .

لغة الوجود والمعقولية ، قلنا انه ينكر الوجود والواقع والشخصية الانسانية، ويساهم بذلك في تعطيل الملامح الرئيسية للتفكير الفلسفي كما برز عند اليونان، دون ان يقدم له عناصر جديدة او يغذوه بدم يمنحه الحياة والنمو . ولكي ندرك اي خطر كانت ستتعرض له الانسانية لو انها انساقت في تيار النّحلة الهندية فما علينا إلا ان نقارن بين ما أنجبه نمط التفكير اليوناني وما أتى به التفكير الهندي. فان التفكير اليوناني قد وهب التفكير الانساني جميع المعاني العقلية الأساسية وجهاز العمل الكامل - المنطقي والوجودي - مما مكننا من تحقيق ذلك التقدم الرائع الذي تشهد به كل يوم خمسة وعشرون قرناً من التاريخ . وأما التفكير الهندي فانه على الرغم مما فيه من بصيرة عميقة وغنى في الحدس لم ينضب معينه ، إلا انه لم يصل قط الى التعبير عن ذاته في صورة ذهنية معقولة وفي مذهب متماسك مترابط قابل للنمو والعطاء يجمع بين الحقيقة والحياة ويساعد على التقدم ، كما فعلت الحكمة اليونانية والعلم اليوناني والفن اليوناني. فلقد نُكب منذ البداية بمذهب وحدة الوجود وأتلفته أوهام الكشف والذوق ، فنكص على عقبيه وشُلّ عن الحركة وضلّ سواء السبيل .

والخلاصة، ان التفكير الهندي قد حطم الانسان وهو يدعي تأليه الانسان!!

٤ ـ نمط التفكير عند الصينيين

ولننتقل اخيراً الى شعب عريق آخر في اقصى الشرق هو الشعب الصيني ولنفحص تفكيره عن كثب فنقول :

ان التفكير الصيني ينطبق عليه ما ينطبق على التفكير الهندي بوجه عام. وذلك لتقارب المناخ العقلي والتقاليد الدينية بين البلدين . فهو ايضاً ينمّ عن طراز رفيع جداً من الحكمة مغاير تمام المغايرة للتفكير اليوناني ولانماط التفكير الاخرى التي تأخذ بتقاليد الفكر اليوناني والعقلية اليونانية ، ولذلك لم ينجب حتى عهد قريب اي حصيلة دائمة من شأنها ان تُغني التفكير الانساني وتوسع آفاقه .

ان الحضارة الصينية هي كما قلنا حضارة عريقة جداً وتشف عن اصالة قوية ، وهي من الشرق الاقصى وتاريخه بمنزلة الحضارة اليونانية الرومانية من اوروبا وتاريخها . ولهذه الحضارة جذور عميقة في التاريخ . وقد انبثقت عن الديانة البدائية القديمة التي تنادي بعبادة السماء العليا التي اوجدت ما يقوم بين الاشياء من علاقات وربطتها برباط محكم من القانون والسببية والتي ترتبط بها ايضاً ارتباطاً وثيقاً عبادة الارواح وبخاصة عبادة الاسلاف. وفي القرن السادس قبل الميلاد تقريباً جاء لاو – تسي (Lao - Tseu) وهو حكيم غامض اسس مذهب الطاوية (Taoïsme) الفلسفية ، فجدّد هذه الديانة وأدخل فيها اصلاحات جمة . وأعقبه بعد ذلك بقليل كنفوشيوس (Confucius) او كونغ – تسي (Kong - Tseu) (٥٥١ – ٤٧٨ ق.م) فأعاد بناءها مرة اخرى هو وتلميذ له جاء بعده بزمن طويل اعتنق آراءه وانبرى للدفاع عنها اسمه مونشيوس (Mencius) او (Meng - Tseu) (٣٧٢ – ٢٨٨ ق.م) لكن مو – تسي (Mo - Tseu) (اواخر القرن الخامس ق.م) هو وحده الذي ابدل عبادة السماء اللامتشخصة بعبادة الله القادر على كل شيء ، رب السموات العلي ، الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور والذي يريد الخير لعباده ويحب العدل ويحنو على جميع خلقه [١] .

ويبدو ان التفكير الفلسفي في الصين هو في جوهره وليد التصورات الطبيعية القديمة التي نشأت عن تقلب الليل والنهار وتعاقب الفصول والاشياء حسب الين (Yin) واليَنغ (Yang) ؛ من نور وظلمة وحرارة ورطوبة ، وتوسع وتقلص ، والمذكر والمؤنث ، والأرض والسماء .. فتعارض هذين المبدأين وتعاقبها وارتباطها احدهما بالآخر وتغيرهما وفقاً لنظام الطاو – كل اولئك يفسر سير الحوادث وحياة العالم التي يدبر الله امرها من عليين وتشرف السماء العظمى عليها [١] .

---

١ – المصدر السابق ص ٤٧ .

هذا هو مصدر الفكرة العزيزة على الحكمة الصينية والتي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث في الطبيعة، من ادناها الى اقصاها ومن اعلاها الى اسفلها ، وهي التي تكفل النظام الدائم في العالم وتحقق الانسجام والإستقرار والسلام . وبهذا النظام المستقر الغامض يرتبط الإنسان ارتباطاً وثيقاً هو من الشدة والمتانة بحيث ان الفضيلة العظمى في حقه إنما هي الخضوع لهذا النظام وتوجيه سلوكه وفقاً له وتحريره من ذاته ليساهم في نظام الكون بالإتحاد بـه والفناء فيه . وهذا من شأنه ان يمد الإنسان بقوة سحرية هائلة للتنبؤ بالمستقبل والتأثير في الكون والحوادث وجعلها طوع بنانه [١] .

هذا هو لب التفكير الصيني. ففي تضاعيفه تكمن ثنوية ميتافيزيقية تختلف كثيراً عن ثنوية فارس لم يلبث التأمل الفلسفي ان اخضعها لمبدأ الطاو(Tao). فالضدان الين(Yin) واليَنغ(Yang) ليسا مبدأين متعارضين احدهما في صراع مع الآخر، وإنما هما مظهران يكمل احدهما الآخر ولا يوجد احدهما إلا بوجود الآخر . ولا بدّ من اجتماعهما معاً لتحقيق النظام الكوني. وهكذا فالميتافيزيقا الصينية تقدم لنا عالماً تحكمه قوى متمازجة لا حدّ لهـا تتفكك وتتآلف وفقاً لمشيئه الين والينغ، من تنافر وتجاذب، وحب وبغض .. بتأثير العلية المتبادلة والحركة الدورية، تبعاً لمبدأ أعلى او «طريق مركزي». يسمى الطاو(Tao) ، هو محور التعادل والتوازن والتضاد والتخالف ، وهو المدبر الأعظم والجوهر الأوحد ، وما الين والينغ سوى مجرّد صيغتين له . انه تقلب ابدي سرمدي لا تُدرك ذاته ولا يُعرف كنهه ، ولا يوصف إلا بطريق السلب [٢].

وهـــذه البنية الايقاعية التي يشهد التاريخ بديمومتها واستمرارها يسعى السحرة الى التأثير فيها وامتلاك ناصيتها كما يسعون الى امتلاك الزمان والمكان

---

١ – المصدر السابق ص ٤٧ .

٢ – المصدر السابق ص ٤٨ .

اللذين تفرض عليها الطاو نفس الايقاع. ويكفي الساحر ان يعرف الطاو حتى يسيطر على الزمان والمكان ويحقق النظام في العالم ويقيم المبدأ الأعلى للأشياء[١].

وهذا الطاو عصي على العقل ينفر من جميع الصور المجرّدة والميكانيكية ، سواء في ذلك صور التفكير او صور الخضوع . ولذلك فــإن الجدل عدوّه اللدود ، ولشد ما يكره أهلَ الجدل الذين في مقدورهم افحام الخصم بطريق النقاش والمقارعة بالألفاظ ولكنهم يعجزون عن إقناعه ، إذ يستبدلون مناهج المنطق بمناهج الحكمة فيدخلون بذلك عنصر القسر حيث يجب ان يحل التفكير الحر وانصياع القلب والروح انصياعاً واعياً خاليــاً من كل إكراه لا يحجبه إغراء منطق او بهرج برهان.فالحقيقة لا يمكن الوصول اليها بالبلاغة والمنطق، حتى ولا بالمعرفة التحليلية ، بل بالعلم اللدني والكشف الصوفي . انها لا تُعرف بفن العبارة والمقال ، ولكنها تنال بالذوق والحال . انهــا لا تحصل بطريق التعلم والاستدلال ، وإنما هي إلهام ونفث في الروع لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى ، سواء في موضوعه او منهجه وغايته . وشتان بين المعرفتين [٢] .

وهــذا الرفض التام للعقل ولبضاعة العقل يدخل في صميم العقلية الصينية القديمة. كما ان المنطق الذي هو من مقومات العقلية اليونانية يندد به الصينيون دائماً وليس له من مقابل لا في لغتهم ولا في تفكيرهم . ولذلك فإن العلية (السببية) ومبدأ عــدم التناقض لا معنى لهما في منطق الطاو [٣] ، كما كان الحال عند الهنود .

وهذه مسألة يتفق عليها جميع حكماء الصين من طاويين وكنفوشيوسيين . واذا اختلفوا في شيء فإنمــا يختلفون في المناهج والطرق التي ينبغي اتباعها لتحصل الحكمة ، اي في وسائل تعليمها ونقلها الى الآخرين [٣] .

---

١ — المصدر السابق ص ٤٨ .
٢ — المصدر السابق ص ٤٨ — ٤٩ .
٣ — المصدر السابق ص ٤٩ .

فكنفوشيوس يعطي الأولوية للشعائر والطقوس الدينيــة باعتبارها أساساً للنظام الكوني والاجتماعي . فهو يركز كل الحكمة في الانسان الذي هو بالنسبة اليه موضوع المعرفة . وهو إذ كان لا يبالي بصور التفكير ولا يعبأ بالميتافيزيقا بل يلقي بهـا جانباً ، ولا يهتمّ بمشاغل الحياة بعد الموت ، إنمـا يردّ كل شيء الى ما يطلق عليه اسم « اَلجن » (Jân) ، ذلك الفن من فنون الحيـاة الذي يحلّ محل العلم والفلسفة والسياسة والذي يستخلص منه نظاماً للأخلاق القائمة على قواعد وإرشادات سلبية (لا تعامل الآخرين ...) تتصل بتنظيم الروابط العائلية والتفاوت الاجتماعي والإيمان القوي واحترام حقوق النـاس ... دون ان يكون فيها سوى قاعدة إيجابية واحدة هي ان يخضع الانسان لقـــانون السماء وتقاليد الآباء والأجداد . ان الغـاية القصوى لهذه الاخلاق تحقيق الخير للدولة بإنقاذ الكرامة الانسانية وإقرار الانسجام بين الجار وجاره والصديق وصديقه وخلق ثُلة من الناس متحدين متفاهمين تجمع بينهم الإلفة والمحبة [1] .

وخلافاً لكنفوشيوس، فان تشوانغ – تسي (Tchouang - Tseu) المتوفى سنة ٣٢٠ ق. م. وتلميـذ لاو – تسي (Lao - Tseu) زعيم الطاوية وحَبرها وإمامها إنما يعطي الأولوية للموسيقى التي تستوعب في ألحانها السماوية كل شيء في وحدة شاملة صامتة من الألوهية الكونية المتصلة المباطنة لنا، تلك الألوهية التي تؤلف قانون العالم وتهبه دفقه وسورته ، والتي ينبغي على الحكيم ان ينزع اليها ويتحد بها ، بانفصاله عن الناس والمجتمع ، ليصل في خلوته الى السكون والظلام ، وليعيش لحظات فـذة سعيدة من تفريغ القلب والسر (Vacuité beatifiante) تحرره من كل شيء ، حتى من سلطان الموت نفسه [1] .

●

ان الحكمة الصينية رغم ما قامت به من محاولات صادقة للتجديد والانفتاح على الثقافات الاخرى فقد ظلت – شأنها في ذلك شأن الحكمة الهندية – بعيدة

---

١ – المصدر السابق ص ٤٩ — ٥٠ .

عن المنطق والدقة والمعقولية ، وبالتـالي لم تستطع ان تنفذ الى تراث الفكر العالمي لتقدم له شيئاً ايجابياً بناءً وتسهم في رقيه وتطوره . فهي إذ كانت تفتقر الى التوازن العقلي لم تتمكن من وضع مذهب في الوجود والحقيقة يرضى عقل الإنسان ويشق له طريقـاً من النمو المطـّرد المتواصل لا يعرف الحدود او السدود [١] .

كل ذلك يفسر لنـا عقم هذه الحكمة التي لا تخلو من السمو في كثير من جوانبها ، غير انها لم يكن في مقدورها أن تضمن البقاء للحضارة الصينية إلا بتجميد هذه الحضارة . فهي على حد قول بعضهم[٢] : «تزييف صارخ للخلود لا مثيل له » . فلئن بقيت حتى الآن فإنما هو بقـاء مستمار سُدته الجمود ولُحمته العقم. اجل انه بقاء، ولكنه كبقاء المومياء محنطة في ظلمات القبور!

فما أخزاه من بقاء !

•

كلما تقدم يبين لنا بصورة واضحة لا لُبس فيها ولا ابهام أن من الاغريق – وبعبارة أدق من اغريق القرن السادس قبل الميلاد – يجب ان نبـدأ اذا اردنا ان نؤرخ للفكر الانساني ؛ لأنه انطلاقاً من هؤلاء الاغريق اخذ الفكر يجمع شتات نفسه ويعي ذاته بإزاء موضوعه ويواجه معضلات الوجود والحياة بروح جديدة . فاليونان هم أعرق الشعوب في التقاليد العقلية وأرسخها قدماً وأطولها باعاً. فقد بينوا لأول مرة المراد من العقل البشري وكانت لهم فكرة واضحة جديدة كل الجدة عن وظيفته والقصد منه ، فاستغلوه أعظم استغلال وجنوا منـه اطيب الثمرات . فـلم يكن الاغريقي ليشعر بالسعادة إلا اذا

---

١ – المصدر السابق ص ٥٠ – ٥١ .

٢ – Gilbert Brangues:Les Fondements de la pensée Chinoise.
نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٥٢ .

استقصى الجزئي في اطار الكلي وربط الحالة الخاصة بالقانون العـــام . ففي التعميم يمكن رؤية الحقيقة كما هي واختبارها . والاغريقي يقـع على المعنى فلا يزال يستقصي فيه حتى لا يدع فيــه فضلة ولا بقية . وهو كثير التعليل لما يقول . وكل هذه تقاليد جديدة كانت هدية اليونان الى الشعوب الاخرى .

فهم عندما كانوا يلاحظون الظواهر التي تقع امام أعينهم كانوا يفسرونها تفسيراً طبيعياً اولاً ثم عقلياً بعد ذلك دون ان يدخلوا اي سلطة خارجية غير سلطة العقل كالآلهة والقوى الخفية والسحرية والعوامل الغامضة والخرافات والأساطير. وهكذا فقد حل علم الكون الجديد محل الاساطير، كما حل النظام والقانون محل التحكم والهوى . فاذا لم يكن العالم متقلب الأهواء، وبالتالي اذا كان خاضعاً لقانون ثابت فمن الممكن تفسيره. اجل! ان الكون خاضع لنظام شامل ولمجموعة من القوانين لا تتخلف . انه كلٌ منطقي رياضي جميل وحق ، وبالتـــالي يمكن تفسيره بالعقل وحــده . ماذا اقول ؟ حتى الله نفسه ، مقيد بسلسلة من القوانين والأنظمة لا تدع له مجالاً للتصرف بحرية واختيار . ومــا هذا النظام الشامل الذي تخضع له الاشياء والموجودات جميعاً ، ومــا القانون الذي يسير وفقاً له ، سوى قانون العقل . فالعقل هو قانون الاشياء ، كما أن الاشياء انمـــا تسير وفق قانون العقل . والله والعقل لفظان مترادفان ، فالله إنما هو عقل خالص ، والعقل الخالص هو التعبير الفلسفي عن معنى الله .

بل لقد ذهب اليونان في تقديس العقل الى حد تكذيب مــا لا يتفق معه ولو أيده الحس . فالمنطق اصدق من الواقع، والعقل أحق بالاتباع من الحس . شاهد الحس يخطىء وشاهد العقل معصوم عن الخطأ . فمـــا يخالف العقل فهو غير موجود ولو شهــد الحسّ بوجوده ، وما يوافقه فهو وحده الموجود ولو لم يصل اليــه الحس . ومن هنـــا تفرقتهم بين عالم الحقيقة والمثل وعالم الظن والوهم والخيال .

أرأيت ايماناً بالعقل اعظم من هذا الايمان ؟

أرأيت بين الشعوب القديمة شعباً ذهب في تقديس العقل مذهب اليونان ؟

أرأيت أمة عاشت تجربة العقل وعانت منها وغاصت على معناها كما فعل اليونان ؟

فكل هذا فتح جديد له ما بعده .

فهم برفضهم تدخل السحر والأسرار والقوى الخارقة ابتدعوا بدعة جديدة في تقاليد الأمم التي سبقتهم او عاصرتهم . وبذلك فقد خطوا خطوة حاسمة نحو العلم وأوجدوا بداية منهج ايجابي بنّاء لتفسير حقائق الطبيعة . ومهما قيل في سذاجة هذا التفسير وبعده عن الواقع فانه يظل هو البداية الواعية المنظمة للمنهج العلمي ولكل تفسير علمي منتج .

•

وليس معنى ذلك ان الإغريق قد ظهروا على مسرح الحياة فجأة وهم يحملون طابعهم العقلي الفلسفي المتميز . فهم – كأي شعب آخر – لم يُخلقوا أفذاذاً منذ النشأة الاولى . فما من شعب يأتي فذاً بالفطرة والولادة . فلقد وقعوا في غمرات الأوهام والأحلام التي وقع فيها سواهم ، وقارفوا في عصورهم السحيقة ما كان يقارفه غيرهم من ضلالات وخرافات بعيدة عن سمت المعقول تجد مثلَها الأعلى في أساطير هوميروس وخيالات هزيود وما الى ذلك من أقاصيص الميتولوجيا وكل ما يحوي القصص الشعبي من سذاجات . وبدَتْ منهم محاولات صبيانية لفهم الكون والوقوف على أسراره ، بل لعلهم كانوا اكثر من غيرهم إيغالاً في هذه العمايات وأشد منهم بُعداً عن المعقول وأكثر منهم شططاً. لكن خلَف من بعدهم خلف أخذوا – ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد – يخرجون على المألوف ويبتعدون عن المأثور ، فجعلوا يختلسون من شواغلهم واهتمامهم بشؤون حياتهم سويعات خصبة يفزعون فيها الى البحث والنظر والغوص على معنى الكون والحياة وأسرار الوجود . وما زال هذا المنهج العقلي البسيط يترقى وينمو حتى بلغ قصاراه في القرن الرابع قبل الميلاد.

والسبب في هذا الامتياز الذي يتمتع به اليونان لا يعود الى انهم مخصوصون – دون غيرهم من الأمم والشعوب – بعقل مطبوع على البحث والنظر وطلب المعرفة لذاتها وللمتعة العقلية الناشئة عنها . فهذا الرأي لا يمكن قبوله اليوم لأن أذواقنا لم تعد تقبل تفسير الخصائص الذهنية على أساس عنصري . فحق المتوحشين لهم القدرة على الاستنباط وعلى التفكير المنطقي والحِجاج العقلي والجدل والتكهن . ولله در دريبرغ (Driberg) حين قال : « من المتوحشين مفكرون وفلاسفة ومنجمون وزعماء ومخترعون »[1] . فضلاً عن ان نتائج اختبارات الذكاء تثبت ان الفروق بين الأمم والشعوب إنما هي فروق حضارية تاريخية وليست فروقاً تكوينية أساسها السلالة او الجنس . فالعقل الانساني لا يختلف من أمة الى اخرى مهما كان الفارق الاجتماعي والسياسي بينهما كبيراً ، إنما الاختلاف في الظروف المتاحة والفرص المتوفرة وأوضاع الحياة وملابساتها. فليس أبعد عن الحق من القول بأن طلب المعرفة لذات المعرفة مزية من مزايا العقل الآري عامة والشعب اليوناني خاصة ، وان الامم الاخرى التي لا تمتّ الى الآريين بصلة إنما تطلب العلم للمنفعة وتعنى بالمعرفة تبعاً لما تستفيده منها في معايشها ، وبالتالي من خطل الرأي وسوء القالة الزعم بأن العقل اليوناني يتركب في أصل الفطرة والطبع على غير التركيب الذي استقرّ في السلالات البشرية الأخرى . إنما العقل البشري واحد في اليونان وغير اليونان . فلا اختلاف هناك في اصل الفطرة والطبع بين عقل يوناني وعقل غير يوناني، وإنما يقع الاختلاف لأسباب تاريخية وحضارية تجوز على اليونان كما تجوز على غيرهم من الشعوب الأخرى ، شرقية كانت او غربية .

●

ومعنى ذلك انه لا اساس للقول بالمعجزة اليونانية ، فليس في الأمر معجزة او ظاهرة خارقة للعادة ، إنما هي ظروف سنحت لليونان في فترة من فترات

---

١ – نقلاً عن بنيامين فارنتن : العلم الإغريقي ، الجزء الاول ، ص ٢٣ .

التاريخ لم تسنح لغيرهم ، وهي لم تسنح لهم إلا لفترة قصيرة جداً ليست شيئاً مذكوراً في تاريخ اليونان الطويل لم تلبث بعدها العقلية اليونانية ان جف نسغها ونضب معينها فجمدت في مكانها لا تستطيع حراكاً .

ان القول بالمعجزة اليونانية وليد التعصب والهوى ، او على الأقل نتيجة للكسل ولعدم الرغبة في مواجهة المشاكل. فارنست رينان (Ernest Renan) وهو من اقطاب الفكر في القرن الماضي، وقف مشدوهاً امام عبقرية اليونان ، لكنه لم يشأ ان يخدش هذه العبقرية بإعادتها الى اسبابها الطبيعية فعمد الى كلمة غامضة يُنفس بها عن فشله في تفسير ظهور العلم عند اليونان بعوامل طبيعية معقولة ، هذه الكلمة هي المعجزة اليونانية .. وهو يعني ان المعجزات اذا كانت من نوع ديني فإن معجزة اليونان إنما هي تأسيس العلم . ولقد ذاعت عبارة رينان هذه في اوساط المؤلفين الغربيين الذين يشاطرونه الرأي ويعتقدون مثله ان العلم عند اليونان لا يمكن رده الى اسباب وعوامل طبيعية بل يجب رده الى عوامل خارقة للعادة من قبيل المعجزات التي ترد في الأديان .

لكن مقالة رينان قد مضى عهدها . فإذا كان لهذه المقالة بعض العذر في القرن الماضي فما عذر من يأخذ بها اليوم بعد ان تقدمت الدراسات التاريخية والنقدية ؟

اجل لقد بطل القول بالمعجزة اليونانية اليوم . فهذا مؤرخ كبير من مؤرخي العلم احدث عهداً من رينان وأرسخ منه قدماً في تاريخ العلم هو جورج سارطون الذي تحاشى الخطأ الذي وقع فيه رينان ورجال مدرسته. ففي رأيه ان « من سذاجة الأطفال ان نفترض ان العلم قد بدأ في بلاد الاغريق . فإن المعجزة اليونانية قد سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم ، والعلم اليوناني كان إحياء اكثر منه اختراعاً ... » [1] .

---

١ — جورج سارطون ، تاريخ العلم ، الجزء الاول ، ص ٢٠ — ٢١ (من الترجمة العربية).

هـذا ما استقرّ عليه الرأي بين الباحثين الغربيين اليوم . وليس هو مجرد رأي شخصي لسارطون وحده وإنما هو يعبر عن اتجاه جديد بدأت تتخذه الدراسات الحديثة في تاريخ العلم والفكر . فليس في الامر معجزة اذن ، وإنما هي عوامل طبيعية من البيئة والعصر تأثر بها اليونان ، وعناصر شخصية من الاستعداد الفطري لا يد للسلالة او الجنس فيه ، إذ لا تخلو الامم والشعوب – مهما كان موضعها في سلم التطور والنضج السياسي والاجتماعي – من أفراد قلائل، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الذكاء ، كما لا تخلو ايضاً، وبنفس المقدار، من افراد قلائل، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الغباء . فالذكاء او الغباء هما قَدَر جميع الامم والشعوب،فاذا ما تساوت في شيء فإنما تتساوى فيهما، ثم تأتي ظروف التاريخ والبيئة والحضارة فتطمس من المواهب ما تطمس – جهلاً او عمداً – وتُذكي منها ما تُذكي ، بالتربية السديدة والتوجيه المهني .

وعلى هـــذا يمكن تفسير امتياز الإغريق بالتأمل العقلي والبحث النظري اللذين أنجبا العلم والفلسفة بين ظهرانيهم، بعوامل طبيعية عدة . أهمها اثنان :

١ – تحرُّر الإغريق – ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد تقريباً – من ضغط العقيدة الدينية ، وبتعبير أدق ، من نفوذ رجالها . فلقـد نشأت بلاد اليونان وتطوّرت دون ان ينشأ فيها كهانة قوية لها نفوذ واسع كذلك الذي كان يتمتع به رجال الدين في مصر وفارس والهند.وها هي ذي اوروبا نفسها لم تدخل التاريخ إلا بعـد انتصار أحرار الفكر فيها على الكهانات القوية التي حجرت على العقول وفرضت وصايتها على الفكر والعـلم فلم تسمح بهما إلا في حدود النصوص المقررة. وقد استطاعت الكهانة الاوروبية ان تفعل ذلك على حداثة عهدها نسبياً، فما ظنك بالكهانات الشرقية القديمة ذات الجذور العميقة في التاريخ البعيد ؟

٢ – تحرُّر الإغريق من الملك العضوض ونفوذ الحكام . فكما تخلصوا من ضغط الكهانة فقـــد تخلصوا ايضاً من تحكّم رجال السياسة وبتعبير أدق من انفرادهم بالسيطرة وإغراق المواطنين بالواجبات دون إعطائهم متسعاً من

الحقوق . فاذا كانت حكومة أثينا قد أثقلت كاهل الناس بالواجبات فإنها قد اعطتهم في مقابلة ذلك حقوقاً كثيرة قوّت فيهم الشعور بالمسؤولية وعززت من شخصية الفرد وارتفعت عن التضحية بهـا في سبيل المصالح السياسية والأطماع العسكرية . لقد كانت هناك رقابة قوية على سلوك الحكام بحيث لم يكونوا ليقطعوا امراً إلا بالرجوع الى مجلس الشيوخ ومناقشته على رؤوس الأشهاد. ومما أضعف سلطة الدولة في بلاد اليونان في العصر الذي نتكلم عليه ظروف حياتهم الجغرافية والطبيعية ، إذ لم تكن تلك البلاد اكثر من حطام من الجزر وأشباه الجزر تتناثر هنا وهناك بين الشاطىء الاوروبي والشاطىء الآسيوي والأفريقي لا تتسع كبراها لأكثر من بضعة آلاف من السكان وتضيق صغراها عن بضع عشرات . فلم يكن من السهل ربط هذه المتناثرات المبعثرة في دولة قوية متماسكة . وقد نتج عن ذلك جميعاً أن الدولة لم تكن لتتدخل في حرية القول والعمل والفكر ، بل لم يسعها ذلك لحسن حظ بنيها وظروف الحياة فيها ما نرى .

فطبيعي بعد كل هذا ألا يذوب الأفراد في جهاز سياسي ضاغط يجثم فوق الصدور وألا يعيشوا أسرى للأطماع والنعرات ، فيشعر كل فرد حينئذ بالأمن والدعة والطمأنينة ويحتفظ بشخصيته واستقلاله بنفسه ، فيتفتح وعيه وينطلق تفكيره حراً من كل قيد، فأعدا اعداء الفكر الضغط وكبت الحريات تمارسها سلطة غشوم دينية او زمنية .

فليت شعري ! كيف لا يُذكي جو كهذا الجو الخصيب الريان ، المواهب الكامنة في الأفراد والجماعات وكيف لا يطلق الامكانيات الزاخرة ما دام تركيب العقول وآلية التفكير والسليقة الفطرية متشابهة لا اختلاف فيها ولا تباين ، مهما اتسعت مسافة الخُلف بين الأمم والشعوب ؟

وعلى كل حال لم تعرف اليونان القديمة سيطرة الملوك ولا سيطرة الكهان ، فذهبت في حرية القول والفكر والعمل من جميل المذهب ما بزت به شعوب

العالم القديم قاطبة ، وأقبل رجالها رءادة الرأي فيها على تراث الشعوب التي هي أعرق منهم في الحضارة وأرسخ قدماً،فاهتدوا بهديه وسخروه لأغراضهم وانتفعوا به أيما انتفاع في تحقيق ذاتهم وتعمق وجودهم . لقد كان أداة للعمل في ايديهم وفرصة سابغة سنحت لقرائحهم ، ففجرتها وأورت نارها وملأت الآفاق بآياتها . ولا نزال حتى اليوم ننعم بخيراتها ، رغم توالي الأزمان وكر العصور والأدهار !

اجل لقد اقبل اليونان على اصول حضارة سبقتهم ينهلون منها ما وسعهم ان ينهلوا . إذ لم ينشئوها إنشاء ، بل هي وليدة افكار سابقة مرّت بمراحل متعددة من التلاقح والتفاعل والتطور فتناولتها يد صنّاع وصهرتها بالتأمل والدرس حتى تمخضت عن تلك الزبدة في الفكر الإنساني الرائع «ان ما ورثه اليونان من الحضارات أكبر مما ابتدعوه وكانوا الوارث المدلل المتلاف لذخيرة من الفن والعلم مضى عليها ثلاثة آلاف من السنين ، وجاءت الى مدائنهم مع مغانم التجارة والحرب . فاذا درسنا الشرق الادنى وعظمنا شأنه فإننا بذلك نعترف بما علينا من دين لمن شادوا بحق صرح الحضارة الاوروبية والاميركية، وهو دين كان يجب ان يؤدّى منذ زمن بعيد »[1] .

ومما هو عميق الدلالة في هذا الباب ان الاغارقة الاصليين في ارض اليونان وفي جزيرة اقريطش لم تكن لهم فلسفة ولا نبغ منهم حكماء متفلسفون ، وانما نبغ من نبغ من فلاسفة اليونان لا في بلاد اليونان الاصلية ، بل في المستعمرات اليونانية الواقعة على الشواطىء الآسيوية او الجزر القريبة منها . ولم تنتقل الفلسفة الى اثينا إلا بعد ان قطعت في هذه المستعمرات شوطاً لا يستهان به . ومعنى ذلك ان اختلاط اليونان بالامم الشرقية ذوات الحضارة العريقة بالهجرة والمصاهرة والتجارة والفتح كان له فضل كبير في تنبيه اذهانهم

---

١ — ويل ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الثاني صفحة ١٠ .

الى البحث في اصل الوجود وعلل الاشياء ، وإلا لما ظهر الفلاسفة الاولون في اطراف تلك المستعمرات ، بل لظهروا في بلاد اليونان الاصلية .

يضاف الى ذلك انه لا اساس للقول بوجود شعب نقي خالص لم يمتزج بغيره من الشعوب ، ولا سيما اذا كان هذا الشعب يقع على خطوط المواصلات العالمية وفي منطقة تلتقي فيها حضارات متعددة كالشعب اليوناني . فالقول بوجود شعب يوناني خالص اسطورة يروج لها بعض [1] الاوروبيين زوراً وغروراً . فمن الثابت اليوم ان الاغريق لم يكونوا شعباً تجمعه وحدة الجنس والدم والتاريخ والعقيدة، بل لقد كانوا قوماً مختلطي الاصول وشعوباً متعددة ربطت بينها رابطة الجوار والمصالح والحروب . وعلى ذلك فإذا كان من غير الممكن اثبات السلالة اليونانية الخالصة للشعوب التي تناثرت بين آسيا الصغرى وتراقيا وجزر الارخبيل وأرض اليونان الاصلية وصقلية وجنوب ايطاليا وشمال افريقيا، فكيف يمكن اثبات هذه السلالة لجميع الفلاسفة الذين انجبتهم جميع هذه المناطق في فترة قصيرة جداً من تاريخها الطويل ؟

وليس معنى هذا اننا نقلل من شأن العبقرية اليونانية. كلا. فالعبقرية اليونانية شيء ، ووهم المعجزة اليونانية المبني على دعوى العنصرية شيء آخر . فإذا كان للعبقرية اليونانية اسبابها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والحضارية فلا سبب للمعجزة اليونانية إلا أوهام العنصرية وخواصها الاسطورية التي لا تصمد للبحث العلمي المجرد ولا للدراسة الموضوعية النزيهة .

●

والخلاصة ، لم ينبغ اليونان لمزية لهم في طبيعة التركيب وأصل الفطرة ، وإنما هي كما قلنا عوارض البيئة والتاريخ والحضارة أورثتهم حرصاً على الحرية في حياتهم الاقتصادية والسياسية وجعلتهم مرني العقل والطبع سريعي التهيج

---

١ – ونشدد هنا على كلمة « بعض » لأن اكثر العلماء اليوم ليسوا على هذا الرأي .

والحساسية الى أقصى مدى مستطاع. وهذه العوارض تجوز على اليونان كما تجوز على غيرهم . فالسبب اذن انما هو سبب حضاري بحت لا جنسي تكويني . فكل ما في الامر انه أبيح لهم مـا حُرّم على غيرهم ، أبيح لهم ان يفكروا بمنأى عن كل ضغط او إكراه، في وقت كان يُضيّق فيه على الآخرين وتُحصى عليهم أنفاسهم . فجمد هؤلاء وانطلق اولئك لا يلوون على شيء . فلا معنى اذن للغوص على اصول التركيب والتكوين . فلو لم يُتح لليونان هـذه الحرية الغضة ذات الحفلة، ولو لم يُمكّن لهم في مذاهب الاستقلال في الرأي والفكرة اذن لما انثالت عليهم المعـاني كالسماء المدرار ، ولما كانوا ملوك الرأي وأرباب الحكمة ، ولما كُتب لهم الخلود على تطاول الزمان والمكان . ولو كان لأصول التكوين والتركيب بعض الخطر في حياة اليونان لما انقضى عصرهم الذهبي ولما غاض ما فاض من قرائحهم ، وبالتـالي لما اندرسوا كما اندرست أمم من قبلهم ومن بعدهم ولما تدهوروا في عصور الجمود والإقفار . وحسبنا دليلاً على ان اليونان كغيرهم من الأمم والشعوب انهم منذ القرون الأخيرة قبل الميلاد لم يظهر منهم فيلسوف واحد الى هذه الايام .

فإنما الأيام دول ، وتلك عبرة وذكرى لكل معتبر !...

٢ اطوار الفلسفة اليونانية

يكاد يكون من الثابت اليوم ان العقليـة اليونانية بدأت تفيق من سباتها العميق في إيونيا على شاطىء آسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد، وأن الايونيين هم الذين بدأوا يرتادون البحار ويؤسسون المستعمرات ويرقون الفنون ويعيشون تلك الحياة الكاملة الحرة التي اصبحت من خصائص الاغريق . ففي ايونيـا استمرت الثقافة المينوية القديمة باقية تتلكأ ، وفي ايونيا كان الاتصال المباشر بحضارات الشرق العريق . وفي ايونيا ايضاً وُلد اول شاعر من شعراء المأساة الاغريق : هوميروس ، صاحب الإلياذة والأوذيسة ، إنجيل اليونان القدماء .

فمن الطبيعي اذن ان تكون إيونيا مهبط الوحي ينثال على مفكريها وأرباب الرأي فيها ، ومن الطبيعي ان تقود الحركة الفلسفية العظيمة في بلاد اليونان قاطبة وأن تحمل المشعل الذي سيضيء الآفاق .

واذا كان التفكير الفلسفي قد نشأ في إيونيا فانه قد نما وترعرع في صقلية وجنوب ايطاليا . لكنه لم يرقَ الى مرتبة الفلسفة الحقيقية إلا في اثينا حيث بلغ غاية مداه في فترة قصيرة نسبياً ليست شيئاً في أعمار الأمم ، ولكنها على

قصرها كانت فترة وضاءة فذة في تاريخ اليونان . فالأعمار انما تقاس بالمآثر والأعمال، لا بطيّ السنين والأزمان . فقد انتج اليونان في هذه الفترة القصيرة اعمالاً فنية وعقلية وأدبية رائعة ، وأورثوا الانسانية ذخيرة من العلم والحكمة لا نزال حتى اليوم نطلب رفدها ونتغذى بلبانها .

وكان القرن الرابع قبل الميلاد هو العصر الذهبي لهذه الذخيرة، فهو العصر الذي وصلت فيه الأمة اليونانية الى اقصى ما كان يمكن ان تصل اليه من مجد سياسي وعلمي وأدبي. وكان لذلك كله بالطبع أثر ظاهر عظيم الخطر في حياة من شهده من الناس ، لا سيما اذا كان له قلب ذكي وعقل راجح وبصيرة نافذة وطبيعة جيدة قيّمة كسقراط وأفلاطون وأرسطو .

لكن اثينا التي اشرقت ذلك الاشراق الباهر وكانت حاضرة العلم والفكر والأدب ومنزل عرائس الشعر وآلهة الحكمة — لكن اثينا هذه لم تلبث ان امتزجت بعوارض الضعف والهزال ، فرانت عليها غاشية الجمود والتحجر وأصابها ما يصيب الشعوب كلما خارت العزائم وضعفت الهمم. ومضت اثينا وبلاد اليونان قاطبة تغط في نوم عميق لا يبدو انها اوشكت ان تستفيق منه.

وعلى ذلك فقد مرّت الفلسفة اليونانية بثلاثة اطوار :

(١) طور النشوء والنمو (٢) طور الينوع والنضج (٣) طور الجمود والانحطاط .

ففي الطور الاول نشأت الفلسفة اليونانية ونمت وترعرعت ، وكان ذلك قبل سقراط . ولذلك تسمى هذه الفلسفة « فلسفة ما قبل سقراط » .

وفي الطور الثاني بلغت هذه الفلسفة اقصى ذروتها وغاية مداها، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى ارسطو .

وفي الطور الثالث والاخير اخذت في التدهور والذبول ، ويمتد هذا الطور حتى بدء القرون الوسطى .

وسندرس هــذه الاطوار على التوالي حسب اهميتها بالنسبة الى الفلسفة الاسلامية .

٣ الفلسفة قبل سقراط

استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في اصل الكون وطبيعته ؛ وكان ذلــك امتداداً طبيعياً لشغف شعراء المأساة الاغريق الذين كانت لهم شطحات اسطورية خصبة في تفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة [1] . لكنها شطحات لا تخلو مع ذلك من الايمـــان بشيء من القانون يحكم سير الحوادث ويضبط نظام الأشياء . مما جعل هوايتهد (Whitehead) يطلق على شعراء المأساة هؤلاء لا اسم « الفلاسفة الاوائل » كما يسمون في العادة ، بـــل اسم « المؤسسين الحقيقيين للتفكير العلمي » .

وأول فيلسوف بحث في اصل الكون وطبيعته هو طاليس الملطي (Thalès de Milet) (المتوفى حوالي سنة ٥٤٧ ق. م.) الذي قال ان الماء هو اصل كل شيء . وليس المهم في ذلك رده الأشياء الى الماء ، إنما المهم انه:

١ – كان اول من عبّر عن افكاره بعبارات منطقية معقولة. فهو لم يفسر الكون بالخرافات والأساطير ، ولا بالقوى الخفية وقوى الآلهة بل على اساس عقلي علمي معلل ، يرتبط فيه المعلول بالعلة ارتباطاً وثيقاً .

---

١ – كما هو الحال عند هزيود مثلا .

٢ – كان اول من أرجع الكون كله الى عنصر واحد.فلقد رأى من خلال تعدد صور الاشياء وتباينها وحدة شاملة تكمن وراءها ، اليها ترتد جميع الأشياء ، وعنها صدرت . فتعدد الأشياء الظاهر للحس امر سطحي لا قيمة له ، إنما المهم ما يكمن وراءه . ان طاليس لا يهمه تنوع الكائنات والأشياء ، إنما يعنيه الغوص على الحقيقة البسيطة الواحدة التي تضرب في الأعماق ، دون نظر الى ما يبدو للحس الظاهر .

وسواء فشلت محاولته هذه ام لم تفشل فهي المحاولة الفلسفية الاولى التي تنظر الى الكون نظرة كلية شاملة وتضع له تفسيراً واحداً يستوعب جميع جزئياته .

وليس يهمنا بعد ذلك كثيراً قوله ان كل الأشياء كانت في الأصل ماء ، او قول انكسمندريس (Anaximandre) (المتوفى حوالي سنة ٥٤٧ ق. م.) تلميذه من بعده بأن الأصل هو اللامحدود او اللامتناهي ، او قول انكسيمنس (Anaximène) (المتوفى حوالي سنة ٥٨٠ ق. م.) بأنه الهواء ؛ او قول اكزينوفانوس (Xenophane) (المتوفى حوالي سنة ٤٨٠ ق. م.) انه التراب ؛ او قول هيراقليطس (Héraclite) (المتوفى سنة ٤٧٥ ق. م.) انه النار ؛ او قول امبيذوقليس (Empédocle) (المتوفى حوالي سنة ٤٣٥ ق. م.) انه هذه العناصر الاربعة جميعاً ، او قول برمنيدس (Parmenide) (المتوفى سنة ٤٥٠ ق.م) انه الوجود ، او قول ديمقريطس (Démocrite) (من رجال القرن الخامس ق. م.) ولوقيبوس (Laucippe) (من رجال القرن الخامس ق. م.) انه الذرات؛ او قول انكساغوراس (Anaxagore) (المتوفى سنة ٤٢٨ ق. م.) انه عدد لا نهاية له من العناصر او البذور يحركها عقل رشيد حكيم بصير الخ .

اجل ان كل هذه الاقوال لا تهمنا ، إنما يهمنا منها انها جميعاً لم تقم إلا على اساس من التفكير العقلي المجرّد وانها قد نظرت الى العالم في إطار من الكلية

الشاملة واستوعبته في فكرة واحدة او افكار قليلة ، فأذابت الفوارق بين الاشياء وتجاهلت ما بينها من اختلاف وتنوع وربطتها بشبكة من العلاقات جعلتها شيئاً واحداً بعد ان كانت اشتاتاً مبعثرة .

●

ويلاحَظ على هذه الفلسفات جميعاً انها كانت متجهة نحو العالم الخارجي ، عالم الارض والسماء وسعة الأفلاك . وأما العالم الداخلي ، عالم الذات الذي هو مصدر الاخلاق وموطنها ، وأما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها ، فقد كانت الفلسفة اليونانية آنذاك لا تزال بعيدة عنها ، قاصرة عن النفاذ اليها واستيعابها . فان البحث في الطبيعة أقرب منالاً من البحث في الذات وأيسر وصولاً ، لأن كل ما يتطلبه انما هو إلقاء شعاع الفكر على الاشياء وتقليبه فيها واستخلاص بعض النتائج منها . اما ان يرتدّ الفكر على نفسه يتأملها ويمعن النظر فيها فهذه مرحلة اخرى تتطلب مجهوداً اكبر ، وذلك لأن الفكر فيها يخرج من ربقة ذاته ، لا ليراقب الاشياء ويدرسها عن كثب ، بل ليراقب ذاته ويهتك أستارها وينفذ الى أعماقها .

ثم ان عالمَ الطبيعة عالمَ حُوّل قُلّب لا استقرار فيه ولا ثبات،فملاحظته سهلة، وتتبّع أفاعيله امر ميسور. وأما عالمَ الذات فهو اكثر استقراراً وأشدّ تماسكاً ؛ فليست تطرأ عليه تغيرات ظاهرة يمكن تعقبها بالنظرة القريبة والتفحص المباشر،ثم تأتي قوة العادات والتقاليد فتزيده استقراراً الى استقراره وتشدّ تماسكه ، فاذا هو أمنع على التغير ، وبالتالي أعصى على الملاحظة .

وأخيراً ان عالمَ الذات هو أداتنا الوحيدة للوصول الىعالم الاشياء. فالبدء بدراسة الأداة قبل دراسة الاشياء من شأنه ان يعطل دراسة الاشياء ويخلّ في فهمها ، ويقلب الأوضاع فيها رأساً على عقب .

كل اولئك يفسر لنا سبب بدء الفلاسفة السابقين على سقراط بدراسة العالم الطبيعي اولاً . ثم لما حصلت لليونان ثروة لا يُستهان بها من المعرفة بالعالم

الطبيعي ، انتقل محور الدراسة بعد ذلك الى الانسان . وهذا ما مهّد له السوفسطائيون وتمّ على يد سقراط ، ثم استخلص كل نتائجه افلاطون وأرسطو .

فالفلسفات السابقة على سقراط بعد ان بحثت العالم الخارجي من جوانبه المتعددة وتناولته في مظاهره المختلفة حتى استنفدت كل امكانياته وأحواله ولم يبقَ في جعبتها شيء تقوله فيه؛ ونتيجة لتغير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت الحياة في أثينا – منذ النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد[1]– فقد حدثت ازمة في الفكر والحياة أطاحت بكثير من المعايير، وتعرضت القيم الاخلاقية والقوانين السياسية لعاصفة شديدة من النقد اللاذع والمعارضة القوية أهابا بالانسان الى ان يفحص أفكاره من جديد ويعيد النظر في قيمه الاخلاقية والروحية ويراجع الأسس التي تقوم عليها الدولة وقوانين الدولة .

وأعظم من يعبر عن هذه الازمة طائفة السوفسطائيين ، كما ان أعظم من صمد لها معاصرهم سقراط .

فهم يقولون ان العالم مشكل ، والطريق الى فهمه متعسر ، والآراء فيه متضاربة ، والعقول حوله متنازعة ، وليس بعض المذاهب أولى من بعض ، فلا بد من بذر بذور الشك فيها جميعاً . فلا حقيقة إلا الانسان وكل ما عداه فإنما هو باطل وخداع . وهكذا تحوّل السوفسطائيون عن الفلسفات الطبيعية الى دراسة الانسان لعلهم يجدون فيه غنى وكفاية ، وانتقلت مشكلة الفكر اليوناني من عالم الطبيعة الى عالم الانسان . فالعالم الخارجي لا يكفي وحده

---

١ – انتصار الديموقراطية في أثينا؛ تحول حكومة أثينا الى امبراطورية كبرى بعد انتصاراتها المجيدة على الفرس؛ توسع في التجارة وازدهار في الصناعة ؛ انتشار الأمن وكثرة أوقات الفراغ ؛ مما أدى الى التخصص العلمي واصطناع مناهج البحث العقلي والاعتماد على الملاحظة والتجربة في كثير من ابواب المعرفة الانسانية .

لدراسة الحقيقة ، وإنما يجب ان ينضمّ اليه ايضاً عالم الذات الذي له نصيب كبير في تكييف الظواهر . ذلك ان الحواس – وهي سبيلنا الى المعرفة – متغيرة ابداً لا تثبت على حال واحدة . ثم هي تختلف باختلاف الافراد كما تتأثر بالمحسوسات التي هي ايضاً في تغيُّر دائم ، فتجيء احكامها على الشيء الواحد متباينة بتباين أحوال الزمان والمكان والبيئة والصحة والمرض والثقافة العقلية والاجتماعية ، بل ربما تعارضت هذه الاحكام وتقابلت . واذا تقرر هذا فعبثاً الوصول الى حقيقة ثابتة .

وأعظم من يمثل هـذا الاتجاه الانساني الجديد في الفلسفة اليونانية هو بروتاغوراس (Protagoras) (المتوفى سنة ٤١١ ق.م.) في عبارته المشهورة: « الانسان هو مقياس كل شيء ». فليست الاشياء مقياس ذاتها، وإنما مقياسها هو الانسان ، بمعنى ان مقاييس الاشياء والسلوك ليست مطلقة مستقلة عن الانسان ، وإنما هي نسبية متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان وظروف البيئة والتربية والمستوى العقلي والاجتماعي .

ان هذه الخطوة الجديدة التي خطتها الفلسفة اليونانية كانت خطوة كبيرة جداً وهامة جداً . فهي التي نقلت الفلسفة اليونانية من السطحية الى العمق ، ومن البساطة الى التعقيد ، ومن محيط الدائرة الى مركزها . فبهـذه الخطوة الجبارة اصبح الانسان في صميم الاشياء بعد ان كان بعيداً عنها . انها الخطوة التي ظلت الفلسفة تترقبها طويلاً حتى خطاها (كنط) في فلسفته النقدية في العصر الحديث . فأعظِمْ بها من نقلة قام بها السوفسطائيون قبل المسيح بعدة قرون!

وهكذا فالسوفسطائية رغم كل ما يقال فيها ، فلسفة ايجابية بناءة . انها ثورة على السلبية وطريقة التفلسف الساذج التي تجعل من الانسان مجرد كائن متفرج اشبه بجهاز للتسجيل لا دخل له فيما يجري خارجه من أحداث ولا مشاركة له في تكييف الظواهر . وما قدّر القدماء هذه الحركة حق قدرها لأنهم لم يفهموها ولم يدركوا المعنى العميق الذي ترمز اليه ، بل سارعوا الى

ضربها في المهد قبل ان يستفحل خطرها . فرأينا عملاقاً كبيراً كسقراط او افلاطون يجعل وكده وغاية جهده مهاجمتها والرد عليها كما هوجم كوبرنيقوس لا لشيء إلا لأنه عرف الحق فجهر به ولم يحفل بأراجيف بادي الرأي المشترك ودعاوى الخروج على المألوف. انها دعوة طليعية جريئة حقاً لم تسلم من بعض المخاطر : فكل مخـاض له مخاطره . لذلك حق لكثير من مؤرخي الفلسفة المحدثين ان يقارنوا بين عصر السوفسطائيين وحال اوروبا في القرن الثامن عشر عندما تغيرت معالم الحياة فيهـا بعد الثورة الصناعية الجديدة التي نتج عنهـا مشاكل ومعضلات ظلت تشغل فلاسفة ذلك العصر المعروفين بفلاسفة التنوير.

وعلى كل حال ان السوفسطائيين هم الذين ايقظوا العقل من سباته العقائدي وانتصروا لاستقلال الفرد واحترام شخصيته وحمايته من تدخل الحكومة والجماعة معاً .

ولئن اثاروا من المشاكل اكثر مما قدموا من الحلول فإنهم قد مهدوا بذلك السبيل الى ايجاد مثل راسخة في تفكير الانسان ووجدانه وسلوكه. وحسبهم فخراً انهم قد انجبوا سقراط .

●

ولقد افادت الفلسفة كثيراً من هـذه المحاولات جميعاً ، طبيعية كانت او انسانية ، تلك المحاولات التي تحررت من أي تصوف ديني كان من المعقول ان نتوقعه من مفكرين قـد استخدم كل اسلافهم عبارات اسطورية للتعبير عن انفسهم، اللهم إلا اذا استثنينا مدرسة الفيثاغوريين التي يكتنفها غموض شديد. فهي على الرغم من نزعتها الصوفية الواضحة إلا انهـا تلح على فكرة العدد والتناسق والنظام والوحدة ، وبالتالي على ان القانون والرياضة هما منطق الاشياء ، وان الطريق الى الحق إنما يمر بالعقل لا بالحواس .

وواضح ان هذا الاتجاه الجديد الذي يحدد التفكير اليوناني قبل سقراط في إطار واضح المعالم ظاهر القسمات إنما يعكس في الواقع ايضاً خصائص الروح

الهومرية التي قدمت في الالياذة منذ القرن التاسع قبل الميلاد عالماً من الآلهة الاولمبية والكائنات الميتافيزيقية التي تتجلى فيها – رغم طابعها الاسطوري – سمات التناسق والائتلاف وتسيطر عليها روح البساطة والوحدة .

وتوالى الفلاسفة ، فاكتسب التفكير دقة وازداد نضجاً وعمقاً وشمولاً . وكأنما رفع العقل البشري اطراف اقدامه من قاع البحر وجعل يتطلع حوله ويعوم بثقة مدهشة .

وهكذا اخذ وعي الانسان يتفتح ويتجمع حول موضوعات معينة ، وبذلك ارتفع صرح الفلسفة وبرز لها كيان مستقل كامل وكان من اعظم ثمرات هذه الحركة ثلاثة فلاسفة من اعظم فلاسفة العالم القديم والحديث على الاطلاق هم سقراط وأفلاطون وأرسطو .

فلنتحدث عن كل واحد منهم على حدة .



٤ سقراط

(٤٦٩ ق.م - ٣٩٩ ق.م)

١ - حياته

جاء سقراط في غمرة تأرجح الفكر اليوناني بين الإنسان والطبيعة وعندما كان الصراع على أشدّه بين الذات والموضوع .

وكان العصر الذي فيه سقراط من أزهى عصور أثينا وأكثر خصباً . فان انتصار اليونان على الفرس في حربين متتاليتين قد بثّ فيها روحاً جديدة . لقد كان انتصاراً مدهشاً حقاً أنقذها من خطر « البرابرة » ، فانتفضت تلك الانتفاضة الرائعة التي لم تستطع حروب البلوبونيز (Péloponnèse) الطويلة بين اسبرطة وأثينا (من ٤٣١ ق. م - ٤٠٤ ق. م) ان تنال منها رغم انها انتهت بتدمير أثينا . بل على العكس ان هذه المدينة التي أثخنتها الجراح لم تفقد الأمل فتطلعت الى التوفيق بين طبيعة وضعها وبين أهداف كانت تفوقها. وسرعان ما نهضت من كبوتها تؤكد أصالتها السياسية والفكرية . وانفتح امامها ميدان واسع للسياسة والتجارة ، ميدان التحول الى مملكة بحرية . ودخلت الديموقراطية بواسطة بريكليس (Périclès) (٤٩٩ ق.م - ٤٢٩ق.م) ودخلت معها عادة تقديس العقل والفن والقانون . فغدَتْ أثينا حاضرة العلم

والفكر والأدب، تمركزت فيها الفلسفة وفيها انصبّت عصارة ما تمخضت عنه الحركة العقلية من لدن نشأتها في ايونيا حتى بلغت صقلية وجنوب ايطاليا .

لقد كان في أثينا فنانون يرهفون النفوس بفنهم ، وكان فيها شعراء يمسّون شغاف القلوب بقصصهم وأساطيرهم ، وكان فيها رجال دين يقيمون الشعائر والطقوس ، وكان فيها ساسة يحسنون قيادتها ويسدّدون خطاها ، وكان فيها سوفسطائيون يشككون الناس ويوقظونهم من غاشية التقليد والجمود ويعلمونهم الخطابة وأساليب البيان . لقد كان فيها كل هؤلاء عندما جاء سقراط لينضمّ الى هذه الجوقة وينسق العمل معها، فيعزف الجميع على قيثارة واحدة سمفونية العبقرية اليونانية ويتغنوا بعظمة أثينا !

وهكذا فكأنما جاء سقراط على موعد مع الأحداث .

٢ - مصادر معرفتنا بسقراط

ان سقراط لم يكتب شيئاً نستبين منه مذهبه كما يعرضه هو بنفسه . « فالعلم في الصدور لا في السطور » هذا هو الشعار الذي كان يدين به طوال حياته . فاذا لم يترك اثراً مكتوباً فما هي مصادرنا عنه ؟

هناك اربعة مصادر تتفاوت في قيمتها : ارسطوفان واكزينوفون وأفلاطون وأرسطو .

الاول شاعر هزلي كتب مسرحية « السحب » (Les Nuées) يسخر فيها من سقراط . فهو يصوّره فيها يقيس قفزات البراغيث ويتمثله جالساً في سلة معلقة في الهواء يناجي السحب والغيوم ويتوجه اليها بالعبادة من دون آلهة المدينة ويجد فيها ملاذه الاخير ، ملاذ اصحاب الخيال . ويعزو اليه القول بأن الهواء مبدأ الاشياء ، كما يتهمه بالكفر وإفساد عقول الشباب . فهو اذن خصم لسقراط لا يمكن الاطمئنان اليه .

وأما الثاني ، اكزينوفون ، فانه رغم دفاعه عن سقراط وتبرئته من اتهام

ارسطوفان له ، فقد كان كاتباً سطحياً تافهاً لم يستطع فهم استاذه إذ لم تكن له عقلية فلسفية ممتازة ترقى الى مستواه . لا سيما وأنه كان صغير السن حينما كان سقراط شيخاً كبيراً طاعناً في السن . أضف الى ذلك انه غادر اثينا قبل اعدام سقراط بثلاثة اعوام. فلا يمكن اذن قبول مذكراته (Memorablia) عن سقراط إلا بحذر شديد . فهو مدافع اكثر منه راوياً .

والمعضلة الكبرى هي المصدر الثالث: افلاطون في محاوراته . فالمحاورات التي يجريها افلاطون على لسان سقراط ، عن آراء مَنْ هي تُعبر : سقراط ام افلاطون ؟ هل هي آراء سقراط حقيقةً ام هي آراء افلاطون أجراها على لسان استاذه ؟ فان كانت هي آراء سقراط حقيقةً فماذا أبقينا لأفلاطون ؟ وأين هي شخصيته ؟ وإن كانت آراء افلاطون، فما وجه نسبتها الى سقراط ؟

هنا يتدخل المصدر الرابع والأخير ليبدد بعض الظلام الذي يكتنف هذه المسألة. فرواية ارسطو قرينة تساعد كثيراً على تبين آراء كل منهما وتميزها عن آراء الآخر . فاذا انضمت اليها قرائن اخرى فقد حصل الكمال . فكلما اتفقت رواية افلاطون مع رواية ارسطو ثم انضم اليهما مصدر ثالث كان ذلك ادعى للثقة وأعوَن على استخلاص مذهب سقراط الحقيقي كاملاً .

هذا ويعتقد ارسطو ان الآراء المنسوبة الى سقراط في محاورة (بروتاغوراس) هي آراؤه حقاً . وقد كشفت حديثاً هتامات من كتاب عن ألقبيادس (Alcibiade) كتبها اسكينز الاسفتوزي (Aeschines of Sphettos) احد تلاميذ سقراط نفسه ترجح تأييد الصورة التي رسمها له افلاطون في المحاورات الاولى [1] . غير ان ارسطوطاليس من جهة اخرى يعدّ « الذكريات » (Memorablia) و « المائدة » (La Banquet) من القصص الموضوعة ، اي الاحاديث الخيالية التي يردد سقراط في اكثرها آراء اكزينوفون نفسه[1].

---

١ — نقلاً عن ديورانت ، قصة الحضارة ، الجزء الثاني من المجلد الثاني ، ص ٢٢٣ .

وعلى كل حال لا بدّ من مقارنة المصادر ومعارضتها بعضها ببعض وقبول ما ينعقد عليه الإجماع – او شبه الإجماع – فيها . وليس ذلك بالأمر السهل.

٣ – منهج سقراط

ان أهم شيء أتى به سقراط هو المنهج ، حتى ليعتقد البعض ان سقراط لم يكن صاحب مذهب معين وإنما هو صاحب منهج . وربما كان الأصح ان يقال ان مذهبه وليد منهجه . لقد كان منهجه الحوار الاستنباطي القائم على التهكم والتوليد وذلك من اجل الوصول الى تحديد الماهيات. ولهذا يعزو اليه ارسطو انـــه صاحب الحد الكلي ومنهج الاستقراء ، وهو الانتقال من المحسوس الى المعقول ، ومن صغار الاشياء الى كبارها للوصول الى المعنى الكلي او الماهية . هذا هو مذهب سقراط ، او ما يسمى فلسفته التصورية (Conceptualisme) ومعناها انه لا يكفي لمعرفة شيء ما الاقتصار على وجوده المحسوس ، بل لا بـــدّ من معرفة ماهيته المعقولة والوصول الى حده الكلي . فالمعرفة بالجزئيات إنمـا هي معرفة ناقصة لا تغني من الحق شيئاً ، أما الذي يغني حقاً فهو المعنى الكلي والمعرفة الكلية . فالمعنى الكلي هو الأصل وبدونه لا تكون معرفـــة حقيقية . هـــذا هو مذهب سقراط في المعرفة وهذه هي فلسفته . فالمعرفة الحقيقية إنمـا هي معرفة الماهيات ، والعلم يجب ان يقوم على إدراك واضح للماهيات . وهكذا يكون سقراط قد نقل مركز الثقل في المعرفة من معرفة الاشياء والجزئيات الى معرفة الماهيات والكليات . وهذه النقلة لهـــا منهج جديد من شأنه ان ينظر الى الاشياء في ماهياتها وفي نسبة الماهيات بعضها الى بعض . ويسمى المنهج الجديد باسم « الديالكتيك » . فالمنهج الجديـد منهج ديالكتيكي بمعنى انه يبحث في صلة الاجناس والانواع بعضها بالنسبة الى بعض من اجل الوصول الى تحديد صحيح لماهيات الاشياء ومعرفة الماهيات الحقيقية التي هي العلم بمعناه الصحيح . فلسقراط إذن منهج ومذهب ، وهذا هو معنى قولنا ان مذهب سقراط وليد منهجه . وسنتكلم على كل منهما .

وأهم خطوات هذا المنهج هو التوليد . إذ يعتقد سقراط انـه اذا كان الانسان غـير مدرك للعلم الصحيح فإن فيه مع ذلك حقائق كامنة يستطيع الانسان ان يستخلصها من نفوس الآخرين . فهي حقائق لا يدري الانسان بها ولكنها على كل حال كامنة في نفسه ، ووسيلة استخراجه منها إنما هو الحوار.

ونجد امثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج في محاورات افلاطون المبكرة او مـا يسمى بالمحاورات السقراطية ، مثل محاورة لاخيس وليزيس وأوطيفرون الخ . فكان سقراط يبـدأ حواره بتصنع الجهل والتظاهر بالتسليم بأقوال من يحاوره ، بل يزعم انـه انما جاء يتلقى العلم عنه . ثم يطرح عليه سؤالاً كمن يطلب العلم ويتوخى الاستفادة . ومـا ان يتلقى الجواب حتى ينتقل منه الى نتيجة غريبة لازمة عنه لم تخطر ببال محدثه، فيقر هذا المسكين بجهله او يروغ ليفلت من الحيرة والإضطراب او الوقوع في التناقض ، لكن سرعان ما يرده سقراط الى موضوع المناقشة حتى يحمله على الإقرار بالجهل ، فتزيـد حجته ضعفاً ومنطقه اضطراباً وتناقضاً . وهكذا يفرغ معـه سقراط من نتيجة الى نتيجة ويزجّ به من جهل الى جهل آخذاً بتلابيبه يفحمه بالحق حتى لا يبقى في القوس منزع ... فـاذا كان المتحاور يُحس بأن مكانته تتهاوى امـام الحاضرين، فان هؤلاء كانوا يشعرون – على العكس من ذلك ، وبفضل مقدرة سقراط على توجيه الحوار – أنهم قد ارتفعوا الى مستواه فادركوا مـا كان يفوتهم من قبل واطلعوا على اشياء لم تكن تخطر لهم على بال . فالحوار يفتح الاذهان على حقائق جديدة لم تكن بالحسبان .

ولم ما كان ادعياء العلم والمعرفة يتميزون غيظاً من هـذا الحوار السقراطي الذي كانوا هدفاً سهلاً له . فقد أنزلهم من صياصيهم ومرّغ كبرياءهم في التراب وأظهر غرورهم وجهلهم فزادهم خبالاً . وهنـا يعدّ سقراط نفسه انه قـد نجح في انتزاع الاباطيل من اذهانهم مهما حنقوا عليـه ومهما ثارت ثائرتهم . هذه هي غايته الاساسية من سخريته اللاذعة التي كان يُصلي بهـا

خصومه ناراً حامية ، لا عن خبث وضغينة بل ليزيل الغشاوة عن عيونهم ، وليدلهم على مواضع الخطأ في تفكيرهم ، ويحثهم على تحري الحقائق وطلب المعرفة الصحيحة . اجل انه انما يفعل ذلك ابتغاء تعليمهم والوصول بهم الى محجة الهدى وإرشادهم الى سواء السبيل .

فهو يرى ان السخرية هي التي تعرّينا امام انفسنا وتكشف لنا اخطاءنا وتزيل عنا غاشية الغرور وتعدّ عقولنا لقبول المعرفة . ولو لم يكن في هذه السخرية البناءة إلا إثارة التفكير في الآخرين ، فناهيك بها نفعاً . انها امضى سلاح للقضاء على الأباطيل والأضاليل والأوهام . هذا ما يعرف بالسخرية السقراطية . فاذا نال بغيته بها بدأت المرحلة الثانية من الحوار حيث يلقي الاسئلة تباعاً في ترتيب منطقي مقصود يجعل من الميسور الانتهاء الى الحقائق التي يريد الوصول اليها . فاذا حاورهم فيما اراد أن يعلموا من القيم الجميلة مثلاً قاد الحوار بدقة ونصب لهم الفخاخ في المنطق . وكذلك يفعل في كل ما يريد ان يتعلموا . وبذلك يصلون الى الحقيقة التي اقروا انهم يجهلونها ، فاذا بهم ينتهون اليها من حيث لا يشعرون ويحسبون انهم قد اكتشفوها بأنفسهم . هذا هو لبّ لباب المنهج السقراطي ، وهو ا يسميه بالتوليد ، اي مساعدة الناس على ان يستخرجوا الحقائق بأنفسهم .

وكان في منهجه هذا يحرص اشد الحرص على تحديد الالفاظ والمعاني التي تحتويها ، خلافاً لأدعياء العلم الذين عدم التحديد يتيح لهم الفرصة للإنحراف في المغالطة والتشكيك في الحقائق .

كان الحوار يبدأ بالسؤال عن اشياء تبدو تافهة يعرفها الجميع . فهو يسأل مثلاً عن معنى الخير او الشر ، او الصدق او الكذب ، او العدل او الظلم ، او الشجاعة او الجبن ، او التقوى او الإلحاد ... الخ . ورغم انه يرهق محدثه بالأسئلة ويبلغ به غاية المطاف في تحديد الالفاظ والمعاني

وتحليلها الى اقصى ما يسع التحليل ، إلا انه كان لا يتعدى حدود هذا التحليل . ولذلك فان الحوار كان لا ينتهي الى نتيجة معينة . فحسبه انه نبّه الأذهان الى ضرورة التزام الدقة في اختيار الالفاظ والى ان المعاني موجودة في النفس فلا سبيل الى استخراجها منها وتوليدها إلا بالحوار ، اي باحتكاك العقول والأذهان . فالعلم انما ينبت بين اثنين ، كما يقول القدماء .

لذلك فقد شنع عليه أعداؤه وقال شانئوه انه يهدم ولا يبني ، ويرفض ولا يجيء بشيء من عنده ، بل يكتفي بطرح الأسئلة تباعاً والاعتراض على الأجوبة التي توضع لها دون ان يدلي بتعريف سليم من الاعتراض او يصل الى نتيجة معينة يقطع بها دابر الشك .

والحق ان سقراط كان مثالاً للمواطن الصالح الذي يريد ان يرقى بأمته الى حيث يرجو لها من خير ومعرفة . فهو انسان صادق كان يسير بين مواطنيه سيرة نقية صالحة ، فارتفع عن الصغائر وتنزّه عن الشر ؛ لم يؤذِ احداً بل لقد أحسن الى الناس جميعاً بما قدّم اليهم من نصح وبما أورثهم من هدى . وهو فضلاً عن ذلك فيلسوف عميق بعيد النظر . انه من اولئك الأفذاذ الذين يفاخر بهم الفكر العالمي على اختلاف العصور وتباين أجيال الناس وتفاوت حظوظ هذه الاجيال من الحضارة ورقي الشعور . فالتخريب ليس من طبعه ، والتشكيك الهدّام لا يستقيم مع سموّ نفسه ومعدن الخير الذي قُدّت منه روحه .

ان رجلاً كهذا لا يمكن ان يكون همّه إفحام الخصم والنجاح في قراع الألفاظ ومعركة الكلام . فنفسه الرفيعة لا تشفّ عن شيء من هذا ولم يؤثر عنه انه أراد بأحد سوءاً . ولئن كان لا ينتهي في حواره الى نتيجة ما ، فما ذلك إلا لأنه ظلّ طوال حياته يقرّ على نفسه بالجهل ويعترف امام القاصي والداني انه لا يدري شيئاً ، فحسبه صدق المحاولة وبذل الجهد لتحديد الألفاظ وإزالة ما بها من غموض ، حتى لا يطمع

الذي في قلبه مرض ويسدر في غيّه كل من يتجر باشتراك الالفاظ أو ابهام المعاني . وعندما سأل سائل كاهنة معبد دلفي عمن عسى ان يكون اكثر رجال أثينا علماً وحكمة ، قالت انه ليس هناك من هو اكثر حكمة من سقراط . وقد فسّر سقراط هذه النبوءة بأنه امرؤ لا يعرف شيئاً ويجهر في ذلك على رؤوس الاشهاد ، وان الفرق بينه وبين أدعياء العلم ان هؤلاء إنما يهرفون بما لا يعرفون ، اما هو فان مزيته عنهم انه لا يعرف ويعرف انه لا يعرف . وانه لفرق لو تعلمون عظيم !

٤ ـ الحدّ الكلي

وهكذا أغرى سقراطُ تلاميذَه باختبار الافكار الشعبية بمنطق العقل وحضّهم على عدم الاستجابة لرأي الكثرة وإملاء السلطة عند اصدار الاحكام وتقويم الامور . فالرأي العام لا يصلح ان يكون محكاً للحقيقة ، والعرف الشائع لا ينبغي ان يتخذ دليلاً على حجة رأي او بطلان فكرة . فبالعقل – وبالعقل وحده – إنما تُمحّص الآراء والافكار وتُحلَّل العقائد . وبذلك يعبر سقراط عن الروح اليونانية أصدق تعبير . فالروح اليونانية روح استطاعت ان تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً ، او على الأقل تحاول الوصول اليها بواسطة العقل وترفض كل وسيلة اخرى غير عقلية للوصول اليها ، على اساس ان الفلسفة ليست مذاهب تُنتحَل او أقوالاً تُردّد ، وإنما هي طريقة يستطيع بها الانسان ان يستخدم عقله على الوجه الصحيح .

ومعنى هذا ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس ، فإن الحواس تختلف باختلاف الافراد بل باختلاف الحالات في الفرد الواحد . وأما العقل – وبتعبير أدق ، معاييره الثابتة – فهو عام في الناس جميعاً . فلا يكفي – كما قلنا مراراً ولا نملّ ان نقول – لمعرفة شيء ما ان نقتصر على وجوده الجزئي المحسوس المتغير ، بل يجب ان نصل الى معرفة وجوده

العقلي الثـابت ، اي الى ماهيته في ذاتها ، او الى حدّه الكلي . ذلك ان العقـــل ينتزع من أوصاف الجزئيات وعوارضها المحسوسة – بالاستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة والديالكتيك – الاعتبارات او المعاني الكلية الثابتة فيها ، كالمبادىء والنواميس وصور الانواع وحدود الاشياء وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام جامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات او في كل فرد من أفراد ذلك النوع ، صحّ ان يكون تعريفاً لهـــا وغدا – بالتالي – مقياساً دقيقاً لحقيقتها . وبعبارة اخرى ، ان الماهية ثابتـة في الموجودات ومن الممكن التوصل اليها بالحد (او التعريف) الذي هو مجموع الخصائص الذاتيـة للشيء المعرّف . واذا كانت ماهية الشيء هي هي لا تتغير ، فحقائق الاشياء ثابتة والعلم بهـا متحقق . وبذلك يكون سقراط بحق هو واضع فلسفة المعاني او الكليات ، والمؤسس الحقيقي للعلم . لأنه كما يقول ارسطو – الذي يبـدو انه أخذ هـــذا التعبير عن افلاطون – اول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً بطريق الاستقراء [1] . فلا علم إلا للكلي ، اي لا علم إلا اذا كان موضوعه تحديد المعاني وإقامة التصورات والوصول الى الطبائع العامة او الماهيـة الكلية المشتركة بين جزئيات كثيرة .

وأما السوفسطائيون فإنهم – بحسب سقراط – لم يرتفعوا الى مستوى الحقائق الكلية المطلقة ، بـل لقـد ظلوا في مستوى الجزئي المحسوس . وحتى عندما قالوا بأن الانسان مقياس الاشياء جميعـاً فانهم لا يعنون بالانسان هنا ، الانسان الكلي المطلق ، بـل انهم يعنون هذا الانسان او ذاك ، أي لم ينظروا الى الانسان كمعنى كلي ، بـل كفرد محدد مخصوص بزمان معين ومكان معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً ان

---

١ – كما يمكن القول ايضاً انه هو المؤسس الاول للمنطق، لأنه في رده على السوفسطائيين اول من قال بمبدأ الهوية او الذاتية، اي ان الشيء هو هو، اذ لا تنفصل فكرة الحد عن فكرة الهوية.

الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي الجدير بالبحث والنظر كما يقول سقراط ، وانما الوجود الحقيقي عندهم هو الوجود العيني المتغير المحسوس .

ان سقراط بتوجيهه الفلسفة هذا التوجيه الجديد انما تطرق لأشد قضايا الفلسفة تعقيداً وأكثرها خصوبة وإنتاجاً ، كمسألة الحقيقة المطلقة ومسألة الروابط الذهنية العامة التي هي – لا الجزئيات المحسوسة – موضوع المعرفة ولُبّ لُبابه . وسيكون هذا الاكتشاف اساساً لنظرية « المثل » الافلاطونية وعنصراً هاماً في المنطق الارسططاليسي الذي ظل معيار الحقيقة زهاء عشرين قرناً .

وعلى كل حال ان اكتشاف المعنى الكلي انما يدين لسقراط . فهو اول من ادرك ادراكاً واضحاً ما يجب ان يكون عليه العلم ، لكنه لم يحسن الاستفادة من كشفه الجديد ولم يستطع ان يمضي فيه الى غاياته البعيدة . فلم يدرك أبعاده كلها ولم يستخلص منه كل ما ينطوي عليه من نتائج واحتمالات . فاذا كان قد حدد موضوع العلم تحديداً تاماً ، فقد قعدت به همته عن تحديد مضمونه . وقد ادرك من نفسه هذا العجز في مواقف كثيرة منها اعتراضه السابق على رؤوس الاشهاد بأنه اذا كان له من ميزة على مواطنيه فهي انه يعرف انه لا يعرف شيئاً . ومنها ما رأينا من انه كان في حواره انما يكتفي بطرح الاسئلة دون ان ينتهي الى نتيجة ايجابية . فهو غير كفؤ لتوليد اي معرفة جديدة وان كان كفؤاً لإثارة الاعتراضات والشكوك التي من شأنها تنبيه الاذهان وإلقاء بعض الضوء على معالم الطريق ...

واذا كان سقراط لم يتقدم كثيراً في البحث في المدركات الكلية ، فانه قد اعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد . انه يظل اول من ادرك ما يجب ان يكون عليه العلم ، ووضع اللبنات الاولى في الصرح العظيم الذي سيكمله افلاطون وأرسطو من بعده .

٥ ـ الاخلاق

لكن هل هذا كل ما فعله سقراط ؟ كلا . فلئن قعدت به الهمة عن المضي في اكتشافه الجديد الى غاية مداه ، فما ذلك إلا لأن كل همه كان موجهاً نحو الانسان ، وبصورة خاصة الجانب الاخلاقي منه . نحن لا ننكر اننا نجد لدى الشعراء والفلاسفة السابقين على سقراط شذرات لا تخلو من الحِكم الاخلاقية قد استمدوها عن تجاربهم في الحياة اليومية ، إلا ان هذه الشذرات لا تصل ابداً الى مرتبة الفلسفة الخلقية . فنحن لا نجد عندهم مذهباً كاملاً في الاخلاق يتكوّن منه كلٌ متناسق متلاحم تتسلسل اجزاؤه بعضها من بعض ويرتبط بعضها ببعض ، بحيث تسيطر عليه فكرة واحدة وينبث فيه روح واحد .

وهذا ما سيحاوله سقراط . فان مذهبه يُعدّ بحق اول محاولة للاخلاق العقلية الحرة في تاريخ الفلسفة . لأن الاحكام الاخلاقية عنده لا تتوالى كيفما اتفق ، بل هي تتتابع دائماً حسب نظام عقلي ثابت يأخذ بعضه برقاب بعض وتتلاقى حلقاته ثم تؤلف تسلسلاً في المراتب يكتشفه العقل وحده كما سنرى .

فهو اذ يردّ على السوفسطائيين وجد نفسه مسوقاً الى البحث عن مبادىء ثابتة تكون نواة للعلم ، فطلب الحدّ الكلي وانتقل منه الى الماهيات المشتركة او الطبائع العامة للأشياء . لكننا رأينا انه لم يتقدم كثيراً في هذا السبيل ، اذ تهمه ناحية واحدة من العلم لا العلم بإطلاق ، فمن هذا التصور الجديد للعلم أنتقل الى التخصيص ، فوضع الاساس الاول لعلم الاخلاق . فقد اهتم بدراسة الانسان اكثر من اهتمامه بدراسة الطبيعة .

وهو في تأسيسه لعلمه الجديد نراه كعادته يبحث عن مبادىء ثابتة . اذ العلم لا يكون – كما مرّ معنا – إلا بتحديد المعاني وإقامة التصورات بطريق الاستقراء والانتقال من الجزئي الى الكلي . وكدأبه دائماً يناقش

بعض التعاريف عساه يجد فيها ضالته المنشودة . وهنا ايضاً نراه لا يخرج بنتيجة . فاذا ناقش بعض التعاريف فسرعان ما يرفضها جميعاً ويترك كل المسائل التي يعرض لها معلقة بدون حلّ . فحسبه – كما ذكرنا مراراً – ان يثير التفكير وأن يلفت الانظار الى اهمية الحد الكلي والماهية المشتركة وأن يبث في الفلسفة تياراً جديداً يجعل الموجودات الذهنية هي الموجودات الحقيقية .

لكن هل معنى هذا ان سقراط لم يأت بجديد في ميدان الاخلاق ولم يكن له من مذهب سوى توكيد اهمية الحد الكلي والماهية المشتركة ؟

حسبه هذا الاكتشاف العظيم الذي لا يدرَك غوره ولا ينضب معينه والذي له من الأبعاد والآفاق ما يعظم عن الوصف ولا يحيط به القول . اجل حسبه اكتشاف الكلي ليكون اول من مَذْهَبَ الاخلاق ووضع لها نظاماً موحداً متماسك الاجزاء واضح المعالم راسخ البنيان يظل هو اصدق تعبير عن الروح اليونانية ، وسيكون له من الآثار والانعكاسات في المعرفة والسلوك ما لا نزال نجتني ثمراته يانعة .

فاذا كانت الموجودات الذهنية هي الموجودات الحقيقية ، واذا كان الوجود العقلي اسمى من الوجود الحسي ، فالحياة الحقيقية انما هي الحياة التي تستضيء بنور العقل وتهتدي بهداه ، وبالتالي فالسلوك الخلقي انما هو ذلك السلوك الذي يعتمد على المعرفة والتفكير . وهكذا فالفضيلة تتضمن معنى العلم والعلم ينطوي على الفضيلة .

ومعنى هذا ان الاخلاق عند سقراط من حيز العقل لا من حيز الدين او التقاليد . فلكي نتحقق بالأخلاق الفاضلة يجب ان نتحقق بالعلم والمعرفة . ولا بد لمن كان دأبه العلم والمعرفة ان يكون ذا اخلاق فاضلة . فهناك اذن وحدة بين العلم والفضيلة . هذا هو لُب الاخلاق السقراطية .

اما كيف يكون العلم هو الفضيلة عند سقراط ، فواضح من ان العلم هو الذي يحدد قيمة كل شيء ويبين اين يكون الخير وكيف السبيل الى تحقيقه . ومتى حصل هذا العلم لم يبق مجال لتمييز العلم من الفضيلة ، لأن الذي يعلم علماً حقيقياً ان هـذا العمل خير يعلم في نفس الوقت ان من صالحه ان يقوم به . وإذن فليس من الممكن ألا يريد القيام به ، لأن الارادة لا تشير بضد ما يشير به العقل . وليس عثارها او خطؤها إلا ضلال العقل نفسه . إذن متى علمنا ان هذا خير اردناه ، ومتى اردناه فعلناه ، إذ كل منا انما يطلب الخير لنفسه ، والخير انما يكون بتوافق الارادة والعقل ، وبعبارة اخرى انه انما يتحقق بالعمل وفق العلم والمعرفة . ولذلك لا يقدم الانسان على الشر باختياره ولا يسعه ان يرغب فيه حين يعلم علماً يقينياً واضحاً ما هو الخير . فاذا جنح للشر فهو انمـــا يجنح له لجهله بــه . فكل الشرور اذن ناشئة عن الجهل ، وجميـع الخيرات مبعثها العلم . وعلى ذلك فالفضائل عند سقراط قابلة للتعليم . فالانسان يمكنه ان يتعلم الصدق والعدل والشجاعة وما اليها ، ومن الممكن تعويده على الخير بإطلاعه على نتائج الاعمال الحسنة ، ولا علاج اجدى للشرير من تعليمه نتائج افعــاله السيئة التي تصدر عنه . والخلاصة لا فضيلة إلا بالعلم .

وبعبارة اخرى ، ان الانسان بحسب سقراط يبحث عن السعادة . فاذا عرف بمحض العقل ان الفضيلة هي الطريق الوحيد الى السعادة فانــه لا يخطىء طريقها . إذ لا يمكن ان يقدم الانسان على عمل من شأنه ان يؤدي الى شقائه وهو عالم بذلك مختار له . والأشرار في نظر سقراط لا ذنب لهم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم او بالوسائل التي تؤدي الى الغايات الطيبة . وعلاجهم انما يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم ، لأنهم لا ينوون إلا خير انفسهم ، لكنهم يجهلون حقيقة هذا الخير ولا يعرفون وسائله . وإذن فان سقراط يفترض النية الطيبة في الانسان ويقول بالطبيعة الخيرة وبأن هذه الطبيعة لا تحيد عن الخير إلا بسبب الجهل .

وهكذا تكون المعرفــة عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة فعّالة لتطهير النفس والسمو بالروح ، وهكذا يكون لعــلم الأخلاق عنده أساس يتميز به عن المعتقدات والتقاليد الاورفية وطقوسها ولا يقوم على العادات والغرائز .

●

ومعنى هــــذا ان العلم هو العلم بالنفس من اجل تقويمها . وهنا يكمن المعنى البعيد للحكمة المنقوشة على معبد دلفي : « اعرف نفسك بنفسك » . فقد تبنى سقراط هذه الحكمة وجعلها شعاراً له . فلكي يصلح الانسان نفسه يجب ان يعرفها اولاً ، فيحلل العقائد التي يعجّ بها ذهنه ويكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الذات لذاتها واستخراج ما فيها من عناصر الحق والخير والفضيلة والجمال للوصول الى معرفة عظمة الانسان ومجده وشأنــه كفرد ثم كجماعة . وبهــذه المعرفة يستنير العقل ويذكو في قلوب الناس حب الجمـــال الذي يجمع كل القيم الانسانية فيتوصلون بواسطة الشعر والموسيقى النابعين من مصدر الجمال – وهو النفس – الى منزلة سامية تؤهلهم لبناء مدينة فاضلة يجـــد أفرادها الحب في كل شيء .

وبهــذا تكون معرفة النفس في فلسفة سقراط مناط الفكر والسلوك والأساس الاول لكل حق وخير وجمال وفضيلة .

●

ومن النتائج المنطقية الهامــــة لاكتشاف الكلي عند سقراط ولنزعته العقلية الصريحة في الاخلاق ما يكنه من احترام وتقديس لفكرة القانون . فليس ثمة من فكرة فلسفية كان لها من التأثير في حياة سقراط بقدر ما كان لفكرة القانون . فقد كان السوفسطائيون يعتقدون ان القانون من

اختراع الانسان ، انـــه تعاقد وضعي مصطنع يتعارض وقوانين الطبيعة ويرمي الى حماية الضعفاء من سلطان الاقوياء . فلا بأس من الخروج عليه ما دام غير ذي قواعد راسخة في طبائع الأشياء ، وإنما البأس كل البأس ان نخضع له وأن نضحي بحرية الفرد في سبيل اوهام او عادات متوارثة لا حقيقة لها . لكن سقراط الذي يؤمن بنظام الخير في الانسان وفي الاشياء والذي يجعل العقل رائده في كل شيء لم يقبل ان تترك الحياة الانسانية للنزوات والأهواء ، بل لا بدّ ان تكون هناك قواعد ثابتة للعمل ، كلية عامة مطلقة ، كما ان هناك قواعد ثابتة للفكر ، كلية عامة مطلقة . وهذه القوانين يجب على العقـل ان يكتشفها كما يجب على الإرادة ان تطيعها وتخضع لها . فالقوانين إذن ليست اصطناعية ، وإنمـا هي تقوم على اصل ثابت وجذور راسخة في بناء الفرد والمجتمع والطبيعة ونظام الاشياء .

ومن هنا ما نرى عند سقراط من نزعة غائية واضحة اورثها افلاطون وأرسطو وامتدت بامتداد الفلسفة من بعده سواء في القرون الوسطى او في العصر الحديث . وهذه الغائية هي كل ما تبقى من تفكير سقراط في الطبيعة وما بعد الطبيعة . والحق انه من الصعب ان نميز في تفكير سقراط وفي هذه الفترة المبكرة التي يعيش فيها ، بين الاخلاق في الفرد والاخلاق في المجتمع (او السياسة) وبينها وبين الطبيعة ومـا بعد الطبيعة ، لا سيما وان هذه الغائية متجهة نحو الانسان كما ان الاخلاق متجهة نحو الانسان ايضاً ، وهو (اي سقراط) لم يفكر فيها إلا من زاوية تفكيره في الانسان وفي اخلاق الانسان . لذلك رأينا ان نجعلها جزءاً متمماً لمبحث الاخلاق عنده .

فإذا كان القانون حقيقة ثابتة مطلقة تجب طاعته ، فهو إذن شيء مقدّس له اصل إلهي ، إذ لا بـــدّ ان يكون صادراً عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحرّك الكون بأصول أزلية أبـدية ثابتة ليست عرضة للتغير والتبديل ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان . والدليل على

وجود هذه القوة إنما هو وجود الانسان وعقل الانسان الذي ينعكس فيه العقل الإلهي والحكمة الإلهية. فالكون صانع حكيم وعقل مدبر لا يفعل جزافاً ولا يحكم بالهوى، بل كل شيء عنده بمقدار. لذلك كان سقراط يعارض كل آلية في تفسير الاشياء، ويؤكد ان الكون خاضع في وجوده وفي سيره لتدبير عقل إلهي في ظل قانون العناية الإلهية. وهو موجه الى غاية مرسومة تسير وفق خطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيباً من شأنه ان يحقق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الانسان العليا.

واذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن الوغول في هذا العالم الإلهي فان العقل قادر على التقدم فيه أشواطاً بعيدة، بقدر حظه من العلم والفضيلة وخضوعه لنظام الخير والعدل. ان التجربة الحسية ناقصة ضعيفة تفنى بفناء البدن وتتأثر بحركة الزمن وتخضع لقوانين العالم المحسوس الذي 'قدّت منه، وأما العقل (او النفس) فليس من معدن هذا العالم. انه شيء خالد أسمى من الزمن الذي يمرّ وأمنع على التغير من كل منيع عهدناه. كيف لا وهو نفثة من العالم المعقول وصورة شبه كاملة للقوة الشاملة التي تنظم العالم وتضبط سيره. وما علينا لمعرفة حكمة الوجود ووجه العظمة فيه إلا ان نقابل بينه وبين النفس الانسانية ونقارنه بما نجد فيها من القوة الفذة العارفة. وينقل لنا اكزينوفون حواراً دار بين سقراط وأرسطوديم حول النعم التي أنعم الله بها على الانسان، فيروي ان سقراط قال لمحدثه ان النفس الناطقة هي أعظم هذه النعم، وان العناية التي أوجدتها على هذه الصورة إنما هي عناية فائقة حقاً. فليس عجيباً إذن ان يكون لها وجود مستقل سابق على البدن وحياة شريفة سامية حصلت فيها على الحقائق الإلهية. ولن ينالها الموت عند موت البدن، بل ستبقى لتنال جزاء ما قدمت يداها في الحياة الدنيا، إن خيراً فخير او شراً فشر. هذا هو قانون العدالة الإلهية الذي لا يتخلف، فلا معقّب لحكمه ولا رادّ لأمره!

ولعلنا نلمح هنا سقراط يبشر بتعاليم افلاطون قبل افلاطون نفسه . ولولا ان النصوص تنقصنا لأمكننا ان نقطع في هذه المسألة برأي حاسم . ويمكن القول بشيء من الاطمئنان ان سقراط قد استبق كثيراً من النتائج التي عرف افلاطون ان يجلوها حتى لكأنها من بنات أفكاره هو . ولا عجب فقديماً قيل ان التلميذ سرّ استاذه !

٦ - مأساة سقراط

ان أحسن تعاليم سقراط كانت حياته ، وأعظم منها موته في سبيل الحق والفضيلة . لقد كانت حياته مجهوداً متصلاً لفهم الانسان ونضالاً قوياً للأخطاء والأوهام الشائعة في عصره وكفاحاً لا يهدأ لتحطيم القلق او الاضطراب اللذين غرق فيهما أبناء أثينا لاستحكام الأطماع فيهم ، ونتيجة للاعتقاد بوجود عدد عظيم من الآلهة المتنافرين فيما بينهم المتناحرين بالأهواء والشهوات ، بدلاً من ان يكونوا مثالاً يُحتذى وقدوة صالحة يسير الناس على منهاجها .

لقد علّم سقراط شبان أثينا ان العقل أثمن شيء في الوجود وان اللذة التي يجتنيها من المعرفة أشهى ثمرة يحلم بها انسان وأطيبها على الإطلاق . لقد ألهب مشاعرهم شغفاً بالمعرفة وأوقد أفئدتهم حباً للحكمة . فتعلقوا به اكثر من تعلقهم بآبائهم والتفوا حوله يصيخون اليه السمع ويتدبرون أقواله .

كان سقراط لا يخشى في الحق لومة لائم لا يحفل في سبيله بأهواء الأثينيين ؛ وكم نال من كبريائهم وشموخ أنفهم . فهو إنما يريد ان يجاهدهم كيما ينقلبوا أخياراً صالحين وأن يواسيهم كما يواسي الطبيب مرضاه ، ولا يُنزل نفسه منازل الساسة المحترفين الذين يتملقون عواطف الجماهير ويخاطبونهم بما يرضيهم وهم لا يؤمنون بحق ولا بعدل .

ويسمعه العتاة والطغاة والعادون وأرباب السلطان ، الذين يريدون المجد عنوة ويسعون اليــه على أشلاء المرضى والثكالى وفــوق جثث الأبرياء والمظلومين . وعلى قدر مــا كانت كلماته بلسماً لهؤلاء فقد كانت نذيراً لأولئك اشد فتكاً من اقوى الأسلحة وأمضاها . ويتهامسون في امر هذا الرجل الغريب الذي لا يطلب مجداً ، ولا مطمع له من مال او رياسة ، او عرض من الدنيــا قليل . انه لا يخاطب الناس مرضاة لأهوائهم او استدراراً لمشاعرهم . إنْ يريدُ إلا الإصلاح !

وتألب عليه جميع الذين في قلوبهم مرض والذين استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً . ولا بدع في ذلك ، فان اهم ما يصبو اليه الظالمون والطغاة وأعداء الإنسانية انمــا هو قادة الرأي وأصحاب القرائح الذين يغلون في قول الحق ويفضحون سوءات الظالمين !

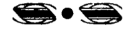
وتقدم الى القضاء ثلاثة من خصومه يتهمونه بإنكار آلهـــة المدينة والاستهزاء بهم وإفساد عقول الشباب . والثلاثة هم انيتوس احــد زعماء الديموقراطية ومن اثرياء المدينة ، وكان شديد الحقد على سقراط لاعتقاده انه افسد عليه ابنه ؛ ومليتوس شاعر خامل ؛ وليقون احد الخطباء . ويعود الاتهام الى اسباب شخصية وبواعث سياسية : إذ كان سقراط قد حاور بعضهم فيمن حاور وعرْضهم للإحراج والسخرية كدأبه في حواره دائماً . فضلاً عن انتقاد سقراط للديموقراطية والاستناد الى مبدأ القرعة لا للكفاءة والأهلية في الانتخاب . وكانت المحكمة مؤلفة من محلفين قــد اختيروا بالقرعة يزيد عددهم على الخمسمئة ، وكانوا حشداً جاهلاً لا تجانس فيــه ولا انسجام يتأثر بمصالح الساسة وأهواء الجماهير . ويدافع سقراط عن نفسه بقوة واعتداد ، ويستنكف ان يستعطف القضاة . وأخيراً يصدر عليه الحكم بالاعدام .

وفي السجن ، وقبل تنفيذ الحكم ، كان تلاميذه يختلفون اليه كل يوم

ليتحدثوا معه ويستمعوا الى اقواله . وقد مهدوا له اسباب الفرار لكنه رفض بإباء وشمم ، لأن عليه ان يخضع لقوانين المدينة التي عاش فيها وأخلص لها طوال حياته . ولم يمسسه رهق من خشية الموت ، بل ظل يحدّث تلاميذه في خلود النفس ، كأن ليس في الأمر ما يدعو الى الابتئاس والحزن وكأن صفحة حياته لن تنطوي بعد قليل ، حتى جـاء اليوم المشؤوم من سنة ٣٩٩ ق . م . فتجرّع السم قرير العين مطمئن القلب راضياً بحكم ربه ، داعياً اياه ان يوفقه في رحلته الى عالم الخلود .

وهكذا تنتهي حياة رجل عظيم بصفحة من اشد صفحات التاريخ البشري قتامة ومن اكثرها إساءة الى الكرامة والإنسانية .

وهكذا يُغتال العقل في مهبط العقل وينكسف النور في بلد النور !



٥

افلاطون

(٤٢٧ ق.م – ٣٤٧ ق.م)

١ – حياته

هو ارسطوقليس (Aristocles) بن ارسطون (Ariston) وافريقطيون (Périctione) . وقد أُطلق عليه من قبيل السخرية لقب افلاطون (Platon) أي العريض ، لامتلاء جسمه وعظم منكبيه وقوة بنيته . ولد بأثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي ناهزت الثمانين .

وهو من أسرة ارستوقراطية غنية عريقة في المجد والشرف . نظم شعراً تمثيلياً وبرع في الغزل وكتابة المسرحيات ونبغ في الموسيقى والرياضيات والبلاغة ، ومارس الألعاب الرياضية ، واشتهر بالسياسة بحكم قرابته وعراقة نسبه . وعندما كان يتردد بين الشعر والسياسة لا يدري أيهما يختار طريقاً له في الحياة ، إذ افتتن وهو في سن العشرين بالفيلسوف سقراط . فما كان منه إلا ان أحرق قصائده وترك النساء وتبع الفيلسوفَ الشيخَ الذي استولى على جميع مشاعره .

انقضت حياته الاولى في الاضطرابات السياسية والازمات الاجتماعية حارب في ثلاث معـارك ونال جائزة في الشجاعة . ولما انتهت حروب

البلوبونيز سنة ٤٠٤ ق. م. وانكسرت أثينـــا وتحطم اسطولها العظيم ، سقطت حكومة اقريطياس (Critias) رئيس الطغاة وعمّ افلاطون ، فاستلم زمام الحكم من بعده جمـــاعة الديموقراطيين الذين قتلوا سقراط . فصُدم افلاطون لقتله صدمة عنيفة وكان في السابعة والعشرين من عمره . وقد خلـّف لنـا صوراً غير تاريخية – ولكنها رائعة – لدفاع سقراط وسجنه وإعدامه ، وذلك في محاوراته « الدفاع » و« اقريطون » و« فيدون ».

وبموت سقراط تفرّق تلاميذه وغادر معظمهم أثينا الى حين . فذهب افلاطون الى ميغارى حيث صديقه اقليدس ثم الى قورينا (Cyrène) [1]. ويظهر انـــه سافر منها الى مصر دارساً مستقصياً ، فاطلع على علومها وأديانها وتقاليدها ، وبقي فيها الى ان وقعت الحرب بين أثينا واسبرطة ، فارتحل منها الى جنوب ايطاليا حيث استهواه مذهب فيثاغورس واتصل بكبار ممثليه ، ثم انتقل بعـد ذلك الى صقلية تلبيـة لدعوة تلقّاها من طاغيتها ديونيسوس الاول (Denys) وارتبط فيهـا برباط الصداقة مع صهر هذا الاخير ديون (Dion) الذي اصبح فيما بعد أشدّ تلاميذ افلاطون اخلاصاً في الاكاديمية . ولسنا ندري لأي سبب أراد هذا الطاغية المترف ان يدعو فيلسوفاً الى بلاطه . لكن سرعان ما دبّ الخلاف والشقاق بين الفيلسوف والطاغية ، فنفـــاه على متن احدى السفن الى جزيرة ايجينا (Egine) حليفة اسبرطة ، وكان لا بد ان يصبح افلاطون – وهو أثيني – أسيراً فيها . وظلّ كذلك حتى افتـداه احد القورينائيين وهو انيقريس (Anniceris) ثم عاد سالماً الى أثينا .

وفي مدينته ومسقط رأسه نراه ينصرف بكليته الى تـــأدية الرسالة الحقيقية التي نذر نفسه لها ، وهي تثقيف الشباب الأثيني وحسن توجيهه

---

١ – وهي الآن قرية صغيرة تدعى قرنة في برقة بشمال افريقيا .

وقيادته . فأسّس في احدى ضواحي أثينا – بالقرب من حدائق البطل اكاديموس – ما قد اصبح يطلق عليه فيما بعـد اسم « الاكاديمية » وما يمكن بشيء من التجوز المفيد ان يسمى بأول جامعة . وهناك ألقى افلاطون دروسه وألّف كتبه ، وكان لا يسمح بالدخول اليها إلا لمن كان مهندساً ، فقد نقش على بابها هذه العبارة : « من لم يكن مهندساً فلا يدخل هيكل الفلسفة » . وانتقلت الاكاديمية من بعده الى وسط المدينة في مكان معروف باسم موضع بطليموس وظلّت مزدهرة فيها حتى أمر يوستينيان بإقفالها نهائياً عام ٥٢٩ م .

وانقطع افلاطون الى الدرس والتعليم في الاكاديمية زهاء اربعين سنة تخللتها رحلتان قصيرتان الى صقلية بعـد موت ديونيسوس الاول وانتقال الحكم الى ابنه الأكبر ديونيسوس الثاني ، وذلك في محاولة لإقامة مدينـة فاضلة ونظام مثـالي في الحكم والعدالة ، فكان الفشل حليفه . فلم يكن امامه إذن إلا ان يستمر في مهمته الاصلية وهي التدريس ، فأقـام على ذلك حتى توفي عن عمر يناهز الثمانين .

٢ ـ محاورات افلاطون

ان افلاطون مؤلف مكثار . ترك لنا عدداً كبيراً من الكتب وصلت الينا كاملة لحسن الحظ . فهو من بين الفلاسفة القدماء اول فيلسوف تظلّ جميع كتبه محفوظة دون ان تسطو عليها يد الضياع . ولعل من اسباب ذلك الصورة الفنية الرائعة التي كُتبت بها . وليست المشكلة بالنسبة الى افلاطون مشكلة كتب مفقودة بقدر مـا هي مشكلة كتب قطع النقد الحديث بأنها منحولة .

وقـد صاغ افلاطون جميع كتبه في اسلوب الحوار ، مـا عدا مقالة « الحدود » ومقالة « الخير » التي يذكرها ارسطو ، ثم الرسائل الثلاث عشرة ، فقد كتبها بطريقة الكلام المرسَل لا بطريقة الحوار .

وقد اتخذ افلاطون من سقراط بطلاً لمحاوراته إلاّ محاورة « النواميس » فإنها تخلو من اسم سقراط ، إذ يسمي بطلها باسم « الغريب الأثيني » ويغلب على الظن انه هو سقراط نفسه أيضاً ، لأن مسرح هـذه المحاورة جزيرة كريت ، وسقراط ليس من سكان هذه الجزيرة ، بل هو غريب عن اثينا .

وقد اختار افلاطون اسلوب الحوار لأسباب اهمها في رأينا ان الحوار جزء من تصوره للفلسفة ، بمعنى ان الحوار عنده – كما كان عند استاذه – هو الطريقة المثلى لاكتشاف الحقيقة ، فالحقيقة كامنة في النفس كمون النار في الحجر ، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المثل ، ثم غشيتها الغواشي ، ولا سبيل الى إظهارها إلا باحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها لنقـد الآخرين واختبارها بما تنطوي عليه من نتائج تلزم عنها . وقـد تكون لأفلاطون بواعث اخرى لكن هذا الباعث هو في رأينا اهمها .

وجدير بالذكر منذ البداية ان هذه المحاورات قطعة فنية اكثر مما هي سجل تاريخي . فأفلاطون لا ينقل لنا فيها الأحاديث التي كانت تدور بين المتحاورين نقلاً اميناً ، كما انـه لا يهتم بتنسيقها وربط الأفكار فيها ربطاً محكماً يجعل منها وحدة منطقية متماسكة . فقلما نجـد فيها انسجاماً في الأفكار او تسلسلاً في الرأي ، وكثيراً مـا تنتقل من موضوع الى آخر انتقالاً قد يدخل السأم في نفس القارىء . وهي لا تخلو ايضاً من الإشارات التي يناقض بعضها بعضاً . بل هناك اخطاء تاريخية في كثير من المحاورات . ففي افـلاطون يلتقي الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصي المسرحي والكوميدي في حيز واحد . انه يمزج الشعر بالفلسفة بالعلم بالفن بالاسطورة مزجاً يُسكر ، فيه عذوبة ولذة . فالفن يسيطر عنده على المنطق ، والحياة متقدمة على المنهج . والخلاصة ان افلاطون يقدم لنا في هـذه المحاورات صورة من الحياة ومن الحركة الجدلية بكل ما فيها من تفكك وتناقض وغرابة اكثر ممـا يقدم لنا منهجاً في التفكير واضح المعالم سليم الخطو

خالياً من العيوب المنطقية والمقتضيات المنهجية . ماذا اقول ؟ حتى الأسطورة تشغل مكاناً هاماً في المحاورات ، فهي سمة بارزة من سمات تفكير افلاطون . فهو لا يُعنى ببسط المذهب بقدر عنايته ببعث الشعور بالحياة وبخلق جو ملائم يسمو فيه الخيال الشعري والعاطفة الخصبة والوجدان الفياض . ولن نفهم فلسفة افلاطون إلا على هذا الاساس .

وعدد المحاورات التي بين ايدينا ستة وثلاثون[1] ، ثمان وعشرون منها صحيحة النسبة اليه على ارجح الاقوال ، وست منحولة ، واثنتان مشكوك فيها . بل قد يبالغ البعض فيحذف معظم المحاورات . فقد ذهب شيرشميدت (Schearchmidt) مثلاً الى حذف سبع وعشرين محاورة عدّها مدخولة او من وضع احد كتّاب الاكاديمية .

وهذه أهم المحاورات التي ثبتت صحة نسبتها الى افلاطون :

هيباس الصغرى	(في الحق والباطل)
خرميدس	(في العفة)
لاخس	(في الشجاعة)
اوثيديموس	(في الحياة الفلسفية)
غورجياس	(في الأخلاق والسياسة)
مينون	(في ان العلم تذكّر)
الدفاع	(دفاع سقراط)
اقريطون	(في الخضوع لقوانين الدولة)
فيدون	(في خلود النفس)
المأدبة	(في الحب)

---

١ — بما فيها « الرسائل » التي تعد محاورة تختتم بها مؤلفاته .

بروتاغوراس	(في السوفسطائيين)
الجمهورية	(في المدينة الفاضلة)
ثيتاتوس	(في نظرية المعرفة)
برمنيدس	(في المنطق)
السوفسطائي	(في التعريفات)
فيلابوس	(في اللذة والخير)
السياسي	(في وظيفة السياسي)
طيماوس	(في اصل العالم)
النواميس	(في تنظيم المدينة وهي استدراك لما ورد في الجمهورية).

٣ - فلسفة افلاطون

ان افلاطون هو الفلسفة اليونانية كلها ، إذ تلتقي فيه عناصرها الأساسية والثانوية التي ورث بعضها او كلها عن سابقيه ، فجددها تجديداً كاملاً . فنحن نجد لديه العنصر العقلي والعنصر العلمي والرياضي ، وعنصر الجدل والمناقشة ، والعنصر الديني الإلهي ، والعنصر الشعري والفني ، وأخيراً العنصر الأسطوري . وقد زاوج افلاطون بين هذه العناصر جميعاً وجددها تجديداً عظيماً رائعاً ، وأضفى عليها من اصالته وعبقريته السامقة ما جعل منها فلسفة تطاول الزمن وتنازع الخلود .

ان مزاجاً كهذا المزاج المعقّد يصعب تحليله والوصول الى اغواره السحيقة . لذلك لم يكن من السهل التعرف الى حقيقة فلسفة افلاطون وإدراك معانيها . فهو لم يترك لنا اي فلسفة منظمة في أي باب من ابوابها ، وإنما ترك لنا مجموعة من المحاورات تتشابك فيها الموضوعات ويكثر فيها الاستطراد من مسألة الى اخرى حتى ليتعذر في كثير من الأحيان الاتفاق

على اسم واحد لكل محاورة من المحاورات ، كما يتعذر في هذه المحاورات ايضاً - ولا سيما تلك التي ترجع الى عهد مبكر - الفصل بدقة بين آراء افلاطون وآراء استاذه سقراط . وفضلاً عن ذلك فان هذه المحاورات انما وضعت لجمهور يحب اللهو ويطلب المتعة ، فكانت المحاورات بالنسبة اليه غنى من حاجة كبيرة . وأما الفلسفة الحقيقية ، الفلسفة التي تعبر عن فكر افلاطون وتنبض بروحــه وقلبه ، فلم يُدونها فيلسوف الاكاديمية قط ، ولم يشغل نفسه بكتابتها ، وإنما وصلت الينا عن طريق بعض تلاميذه في الاكاديمية ولا سيما ارسطو . ومع ذلك فلا غنى لنـــا عن الرجوع الى المحاورات لأنه مهما قيل فيها فانها تظل أثره الباقي ، اراد هو او لم يرد ، وسواء شئنا نحن ام أبينا .

وعلى كل حال يرى افلاطون ان الفلسفة لا تدوّن ولكنها تنبثق من النفس وتتطاير كما يتطاير الشرر من الحجر ، فهي تجربة نفسية اكثر منها حقيقة منطقية . انها حال اكثر منها مقالاً ، لذلك فهي تستعصي على التعبير ولا يمكن للألفاظ ان تفصح عنها ولا للأمثلة ان توضحها ، ولا للتعاريف او الحدود ان تحيط بها ، إذ الألفاظ والأمثلة والحدود كلها وسائل ناقصة لا بـد ان تؤدي الى الخطأ . والسبيل الى بلوغها انما يكون بالحوار بين الطالب والمرشد ، او النجوى بين ذوي النفوس الفذة التي تجتمع بالإلفة وترتبط بالمحبة . هنالك تنقدح البصيرة وتَري زناد العقل وَرْياً تنثال فيه المعاني وتنكشف الحقيقة كما هي فتهجم على القلب وتُدرَك بالعيان المباشر. اجل انها لا تُعرف بنظم الكلام وترتيب الحجج والأدلة المحررة بل بالنفث في الروع والقذف في الصدر ... ومع ان افلاطون لا ينكر أهمية المنطق والاستدلال والحِجاج ، فقد ظل يعتمد على الحدس والبصيرة في كل تفكير يصدر عنه او معرفة يقول بها او حكمة يصل اليها ، او قل هو يجمع بين الوجدان من ناحية والمنطق من ناحية اخرى في مزاج ساحر أخاذ ، وكل

هذا من أثر النظرة الشعرية في فلسفته . فالفلسفة انما تُعاشُ اكثر مما تُقرأ وتُقتنص بالذوق والكشف اكثر منها بالبحث والنظر ... وكل من ذاق عرف .

فالفلسفة اذن هي البصر بالخير والحق والجمال وتأملها وانتقاش القلب والسر بهـا . إنها ضرب من التصفية المستمرة للنفس وتفريغها من شواغل المادة والعالم المحسوس والقيام على مجاهدتها وتطويعها وأخذها بالعلم والعرفان والتفكير والنظر ، والدأب على ذلك حتى تتفجر بالحكمة وتدر عليها اللذات العلى . وبعبارة اخرى ، ان الفلسفة هي التشبه بالله بقدر الطاقة الانسانية ، فيصبح المرء قدسياً وعـــادلاً وحكيماً ، كما يقول في « الجمهورية » ، و « تيتاتوس » ولا يكون الإنسان فيلسوفاً إلا اذا انبثقت الافكار من نفسه وكانت معبرة عنه هو ، لا صدى لأفكار الآخرين .

هذا هو معنى الفلسفة . وأما وظيفتها فهي من لوازم معناها ، أي انها تنحصر في إحياء النفوس وصقلها والأخذ بيدها حتى تنقدح لهـا الحقائق وتلتمع فيها ، لا ان تتلقاها من افواه الآخرين او من صفحات الكتب وترددها افكاراً ميتـة لا حياة فيها . فالفلسفة إنما تحيا بأصحابها وتموت بانفصالها عنهم ؛ فلا نكن طلاب موت ، بل لنكن طلاب حياة .

وقد عدد افلاطون في « الجمهورية » مزايا الفيلسوف الحقيقي . فالفيلسوف الحقيقي في نظره يجب ان يكون محباً للحقيقة وذا رغبة وقّادة في معرفة جميـع الموجودات ، مبغضاً للكذب ، محباً للصدق ، ميالاً الى احتقار اللذات الجسدية ، غير مكترث بالمال ، شديد القناعة زاهداً في الحياة نابذاً للشقاء ، شجاعاً امـــام الموت ، بعيداً عن العناد والعجرفة والكبرياء . ويجب ان يكون ايضاً سامي المدارك حر الفكر قوي الحدس عـادلاً دمث الطباع سريع الخاطر والذاكرة والحافظة ، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية متسقة . ومن لم تتوافر فيه هذه الصفات فلا سبيل الى بلوغه الفلسفة .

٤ ـ اقسام فلسفته

لقد كان افلاطون شاعراً مفعم الوجدان فياض الخاطر خصب القريحة الى حد يمنعه من ان يقيّد افكاره او ان يحدّها بحدود . فقد آثر كما مرّ معنا ان يقدم هذه الأفكار في صورة من الحياة والدفء والحركة اكثر من تقديمها بطريقة تعليمية اكاديمية او في صورة مذهب نهائي كامل . فهو لم يتبع خطة منظمة ونسقاً متماسكاً يأخذ بعضه برقاب بعض . لذلك يجد الباحث صعوبة في عرض افكاره في صورة منسقة او تقسيمها وتبويبها ، لأن ذلك من شأنـــه تجميدها في قوالب متحجرة وحرمانها من سياقها الجياش الحي المتدفق . ولكننا مضطرون لأن نفعل ذلك لأنــه وسيلتنا الوحيدة لاستشفاف فلسفته . وشأننا هنا كشأن علمـــاء الحياة ، فهم لا يستطيعون دراسة المادة الحية إلا بتحليلها الى عناصرها الأولية ومعالجتها بمختلف الاحماض والمواد الكيماوية والطرق الكهربائية ، أي بإماتتها او على الأقل بتشويهها . وكذلك الحال في تقسيم فلسفة افلاطون . فهذه التقسيمات من شأنها تشويه فكر افلاطون وإماتته . ولكن ما العمل اذا لم تكن لنا وسيلة اخرى ، كما لا تفهم الحياة إلا بتشويهها والقضاء عليها ؟ فإذا كان هو لم يفكر في إطار من المنطق ولم يلتزم خطوطاً صارمة فسنفكر نحن عنه في إطار كفرَ به وسنلتزم عنه خطوطاً لم يعترف بها ، على ما في ذلك من المزالق . وفي نطاق هذا الفهم الحي لفلسفة افلاطون يمكننا تقسيمها ستة اقسام هي: (١) نظرية المعرفة ، (٢) عالم المثل ، (٣) الطبيعة ، (٤) النفس ، (٥) الاخلاق ، (٦) السياسة . وسنبحث كل قسم من هذه الاقسام على حدة .

٥ ـ نظرية المعرفة

لعل السوفسطائيين اليونان هم اول من وضع مشكلة المعرفة في الفلسفة وضعاً جديداً . فقد كانت بحوث الفلسفة قبلهم مركزها الكون بأسره ،

فأصبح مركزها عند السوفسطائيين هو الانسان نفسه . ونادى السوفسطائيون بنظرية في المعرفة « انسانية » فقالوا لا شيء موجود في ذاته ولذاته ، وكل ما هو موجود فانما وجوده بالنسبة الى الانسان . وهذا معنى قول بروتاغوراس : « الانسان مقياس كل شيء » . والحقيقة إنما تُدرك بالإحساس المباشر نفسه ، اي ان الإحساس هو معيار الحقيقة . فالحقيقة هي ما تراه وتسمعه وتلمسه وتذوقه وتشمه . وإذن فان معرفة الحقيقة ميسورة للناس جميعاً .

ثم جاء سقراط فقال ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس . إذ ان الحس يختلف باختلاف الأفراد بل باختلاف الحالات في الشخص الواحد ، وأما العقل فهو عام في الناس جميعاً . فهو وحده مستقَر الحقيقة ومعيارها الصادق الأمين ، لأنه هو وحده الذي يستخلص الحقائق الكلية الثابتة لا الحواس . فكلمته هي القول الفصل وما عداه باطل .

وأخيراً يأتي افلاطون فيذهب في نظرية المعرفة مذهب استاذه ويرى فيها رأيه ، لكنه يكمله ويمضي مثله في تفنيد أقوال السوفسطائيين .

وجدير بالذكر ان افلاطون اذا كان قد عُني بكيفية تكوين المعاني والتصورات عن طريق حس من الحواس ، إلا انه لم يبيِّن الشروط العامة التي يكون بها المدرَك صحيحاً ، اي انه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً يتجه اولاً وبالذات الى بيان الشروط التي بها إنما تكون المعرفة صحيحة .

وهذا ينطبق ايضاً على ارسطو وجميع الفلاسفة اليونان . فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهيوم ، وهي التي توسّع فيها كانط من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغتها . ولقصور الفلاسفة اليونان عن الوصول الى شروط المعرفة الصحيحة فقد انساقوا كثيراً في الاستنتاجات السريعة دون ان يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا

الاستنتاج . وعلى اساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤون . فتجاربهم في هذا الباب ناقصة إذن ومعرفتهم لم تكن معرفة قـائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يتسم بالدقة ؛ وبهذا يمتـاز الفلاسفة المحدثون عن أسلافهم اليونان . لهذا توصف الفلسفة الحديثة بأن روحها النقد وطابعها التفرقة بين الذات التي تدرِك والأشياء التي هي موضوع الإدراك .

هذه ملاحظة عابرة أحببنا تسجيلها منذ الآن لنكون على علم وبصيرة بخصائص نظرية المعرفة عند اليونان والبون الشاسع بينها وبين نظيرتها في الفلسفة الحديثة .

●

وعلى كل حال ، فان افلاطون في نظرية المعرفة يضع لهـا درجات فيفرق بين (أ) الحس (ب) والظن (جـ) والاستدلال (د) والتعقل .

أ – فأما الحس فلا يصلح ان يكون سبيلاً الى المعرفة الحقيقية ، كما ان المحسوسات لا تصلح ان تكون موضوعاً لها . فلو كانت الحقيقة هي ما يأتي به الحس لم تكن هناك حقيقة ، وإلا لكان ما يقوله اي انسان عن العالم مساوياً في قيمته لما يقوله اي انسان آخر ، بل وأي فرد ! فمن ذا يفصل بين ما يقوله هؤلاء جميعاً ؟ وأي حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع اليها لحسم الخلاف ؟

كلا ، ليس الحق هو مـا يأتي به الحس ، لأن الحس إنمـا ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ، انه إنمـا يقدم لنـا فيضاً من التغيرات الفردية المؤقتة . انه إنما يدرك عوارض الاجسام وأشباحها ولا يصل ابداً الى إدراك حقيقتها . انه اول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها . فالنظر اليه على انه كل المعرفة ، فيه إنكار للعقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة عن الحس قائمة بذاتها . فلو لم تكن لنا إلا احساسات لما كانت لدينا قط

معلومات او حقائق . فالمعلومات والحقائق ليست هي ما يأتي به الحس ، وإن كان الحس شرطاً في حصولها . انها انما تأتي عن طريق الأفكار وعن طريق الصور المعمّمة والمعاني الكلية والمدركات العامة . فالعقل يتلقى فيضاً من الإحساسات ثم هو يصوغها أفكاراً وصوراً ومعاني ومدركات ، وهنا تكمن حقيقته . ولو كنا لا ندرك إلا الجزئيات المحسوسة لكانت هذه العمليات مستحيلة ولكان التفكير متعذراً . أجل ان العقل يدرك موضوعات الحواس على اختلافها فيركبها معاً ويصنفها حسب ما بينها من أوجه الشبه ثم يعبر عن الصنف بأجمعه باسمه العام . فكلمة « انسان » مثلاً ينطوي تحتها جميع الناس . وكذلك كلمة « حيوان » و « نبات » و « كتاب » و « ورقة » الخ . هذا هو الحد الكلي الذي تحدث عنه سقراط والذي لا يُدرَك بالحس ، وإنما يُدرَك بالعقل ، والعقل وحده ، وأهم خصائصه انه يبقى ولا يتغير ولو انعدمت جميع الجزئيات المقابلة له . فالناس يولدون ويموتون ، ولكن « الانسان » يبقى . وكذلك « الحيوان » و « النبات » و « الحمار » . وكذلك ايضاً المعاني الرياضية والأشكال الهندسية وجميع الصور العقلية ، فهي كلها افكار سرمدية كاملة ، وإن كانت مقابلاتها الحسية زائلة فانية .

ثم ان الحس لا يقدّم لنا إلا « بعض » الصور ، فاذا بالعقل يستحضر « سائرها » كلمح البصر : فنعلم مثلاً ان هذه التفاحة الحمراء غاذية طيبة المذاق مع اننا لا نرى غير لونها ، وندرك أن في الغرفة انساناً مع اننا لا نرى غير طرف يده في الشباك ، ونعلم أن البيت مأهول بالسكان مع اننا لا نسمع غير وقع اقدامهم ، ونفهم اللغة مع اننا لا نسمع غير ألفاظها .

فالعقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها الى بعض ويعارضها بعضها ببعض ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها احكاماً مغايرة للحس . فالجمع والمعارضة (او المقارنة) وإدراك العلاقات وإصدار الاحكام

ليست من افعال الحس وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل . ان الإحساس إنما ينبه العقل ويقدّم له المادة الخام . انه أداة العقل ولكنه ليس هو العقل . وإذن فليست المعرفة هي الإحساس وإنما هي حكم العقل على الإحساس .

ب – وكما لا يصلح الحس وسيلة للمعرفة الحقيقية فكذلك الظن (او الرأي) ، وذلك لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة . فهو وإن كان ارقى من الحس إلا انه يظل معرفة ناقصة غير معلّلة . فهو يحكم على الاشياء لا كما هي في ذاتها بل بحسب ما تبدو للشخص الذي يحكم عليها . ان المعرفة الحقيقية هي المعرفة المعلّلة ، اي معرفة الامور بعللها وأسبابها . ولهذا كان الظن غير ثابت ، بل هو يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته وبتغير ظروف الشخص الحاكم وأحواله . ان الظن قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً ، بخلاف المعرفة المعلّلة (او العلم) فهي معرفة صادقة ضرورةً لأنها قائمة على البرهان ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والماهية الثابتة .

ج – والاستدلال ارقى من الظن وأقل من العلم (او التعقل) فهو ارقى من الظن لأن موضوعه غير حسي ، وهو اقل من العلم لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول الى موضوعه ، وذلك كالاشكال الهندسية والنظريات الرياضية ، فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تأخذ من الحس بطرف . فالفكر فيها يستخدم الصور المحسوسة لتنبيه الصور المعقولة ثم لا يلبث ان يستغني عن كل صورة حسية ليستبقي المعاني الكلية ويتأملها .

د – والتعقل (او العلم) هو اسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعاً . فموضوعه التصورات الفلسفية المجرّدة او المثل العقلية ، كالعدالة والجمال والخير . فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة ، والحقيقة العليا ، حقيقة الحقائق ، دون الاستعانة بالحواس والرجوع

اليها . هذا هو العلم الكلي والعلم الاعلى الذي إنما يطلب لذاته ، وكل مـا عداه فإنما يطلب له . وهو إنما يُدرَك بالعقل والمجاهدة الفكرية والدأب على *حياة التأمل والنظر . فهو الغاية القصوى والمطلب الاسمى* .

والطريق اليه هو المنهج الديالكتيكي . والديالكتيك نوعـــان : صاعد وهـابط . ويكون بالاستقراء والقسمة . فالإستقراء هو انتقال الذهن من الجزئيات الى الكلي الذي يشملها . ففيه يلاحظ الانسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات الى الصفات الجوهرية التي تربط هـذه الجزئيات بعضها ببعض ، أي الى الماهية العامة او النوع ، ثم يرتفع من الانواع شيئاً فشيئاً حتى يصل الى ما هو مشترك بين عدة انواع وهو الجنس ، ثم يرتفع من الاجناس وهي ماهيات اعم من الانواع ، الى ما هو مشترك بينها ايضاً . هذا هو الاستقراء ، وأما القسمة فهي بيان اعم الاجناس التي يندرج فيها الشيء ثم تميز هذا الجنس بذكر الفصل . ومن مجموع الجنس والفصل نحصل على تعريف الشيء الذي يعبر عن ماهيته . فتعريف الانسان إنما يتم بذكر الجنس (حيوان) والفصل (ناطق) .

والخلاصة ، ان المنهج الديالكتيكي إنما يقوم على الارتفاع من الافراد الى الانواع فإلى الاجناس عن طريق تبين الصفات الجوهرية وإسقاط العوارض الثانوية والارتفاع من هذه الصفات شيئاً فشيئاً حتى نصل الى صفة واحدة تعمّ الصفات الاخرى جميعاً . فنحن هنـــا إذن بإزاء حركة صعود من الاشياء الدنيا وهي الافراد ، الى اجناس الاجناس او الاجناس السامية . لذلك يسمى هـذا النوع من الديالكتيك بالديالكتيك الصاعد ، في مقـابلة الديالكتيك الهابط ، وهو عملية عكسية يهبط فيها الانسان من الاجناس العالية وأجناس الاجناس الى الافراد .

هذا ولا يخلو المنهج الديالكتيكي بنوعيه من اشارات تتفاوت في الوضوح الى بعض المبادىء المنطقية العامة لا ينبغي ان يقلل من اهميتها – كما جرت

عادة اكثر الذين أرّخوا لأفلاطون – ان اتجاه فيها ذات طابع ميتافيزيقي لا منطقي . فهو قد بحث في القواعد المنطقية الرئيسية من استقراء وتحليل ، وكانت له ملاحظات مفيدة في المنطق كقوله ان القضية تتألف من موضوع ومحمول وأن طرفي النقيض لا يُحملان على موضوع واحد . كذلك عالج افلاطون فكرة المقولات وجعلها خمساً وهي « الوجود » و « السكون » و « الحركة » و « الهوية » و « الغيرية »[1] كما سنرى في نظرية المُثل بعد قليل . ومع ان نظرة افلاطون الى المقولات ليست منطقية خالصة وإنما هي ميتافيزيقية في جوهرها ، اي هي حقائق فعليـة لا مجرد تصورات ذهنية (او منطقية) بحتـة ، ومع ان بحثه للاستقراء والتحليل لم يكن كاملاً إذ لم يبين جميع الشروط التي يجب توفرها لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً ، فان من الممكن ان يستخلص المرء من كل هذا اتجاهاً منطقياً ما عند افلاطون سيتخذ شكله الكامل عند تلميذه ارسطو . فأفلاطون يظل – في هذه المسائل كما كان في غيرها – المنارة التي ستضيء الطريق لتلميذه ارسطو من بعده .

وعلى كل حال ان التعقل هو أسمى درجات المعرفة كما قلنـا ، كما ان الرياضيات هي المقدمة الضرورية للوصول اليه ، لأنها تبعد العقل عن الاشياء الحسية الفجة وتهيب به الى التأمل في الاشياء التي صلتها بالحقيقة اكبر . ولأهميـة الرياضيات كمدخل الى الفلسفة فقـد كتب افلاطون على باب الاكاديمية : « من لم يعرف الهندسة فلا يدخل علينا » .

٦ - عالم المُثل

اذا كان سقراط قد قال ان معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية فانه لم يقل مع ذلك ، او لم يصل بعـد الى القول ، بأن وجود الماهيات هو

---

١ – الدكتور علي سامي النشار : المنطق الصوري ، الطبعة الاولى سنة ١٩٥٥ ص ١٥٧ .

الوجود الحقيقي . وإنما هو اقتصر فقط على اعلان هذا المبدأ : ألا وهو ان المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات . وعندما جاء افلاطون وتساءل عن مصدر المعرفة ، رفع هذه الماهيات الى مقام الوجود الحقيقي ، وسلب كل شيء دونها ايّ حق في الوجود . وقد فعل ذلك في نظرية المثل .

ما مصدر المعرفة ؟ كيف يدرك العقل الافكار الكلية والمعاني المجرّدة والصور المفارقة وسائر الماهيات المعقولة دون الاستعانة بالحس ؟

لا يصح ان تكون مدركة بالحس ، لأن الحس متغير ، وهي سرمدية ثابتة لا يعروها تغيُّر ولا ينالها فساد .

ثم انها مركوزة في النفس ، على حين ان الحسيات عابرة تُكتسب اكتساباً .

وكذلك هي مطلقة ، بينما الحسيات نسبية تختلف باختلاف الاشخاص والظروف والأحوال .

وهي ايضاً متسقة فيما بينها ، فيها انسجام وتناغم ونظام ، وأما الحسيات فهي متنازعة فيما بينها متعارضة يكثر فيها التشويش والاضطراب .

وأخيراً انها كلية ، بينما لا تقدم لنا الحواس إلا شتاتاً من المعلومات الجزئية المبعثرة .

فمن اين جاء هذا الفرق الكبير بين معطيات الحس ومعطيات العقل ؟ واذا لم يكن الحس المصدر الاساسي للمعرفة بهذه الماهيات فماذا عسى ان يكون مصدرها يا تُرى ؟

يجيب افلاطون جازماً بأن مصدرها المُثل .

والمثل (او الصور) حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الانسان ، هي في وقت واحد مصدر للمعرفة وعلة لها ، كما هي مصدر لوجود الاشياء في العالم المحسوس وعلة له . فلو قلنا مثلاً

إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها او لونها او رائحتها لكننا كمن يفسر الجمال بعلة ليست دائماً سبباً للجمال . فهذا الشكل او اللون او الأريج قد يكون سبب قبح ايضاً في اشياء اخرى غير الزهرة . وكذلك لو قلنا ان سبب الطول في هذا النبات مثلاً هو مقياس "قدَم" ، فهذه القدم ذاتها قد تكون سبباً للقصر ايضاً . فكيف تكون القدم علة للطول وللقصر في آن واحد ؟ انما علة الطول في الاشياء هو مثال الطول او ماهيته ، وكذلك علة القِصر وعلة الجمال . فهناك مثال للطول ومثال للقِصر ومثال للجمال في عالم غير هذا العالم المحسوس هو السبب في طول الاشياء وقصرها وهو علة ما نرى فيها من جمال وامتاع .

وهناك دليل آخر على وجود المثل ، وهو ان المدركات الكلية لا تدرَك بالحس كما هو معلوم . فالجمال مثلاً مدرَك كلي نستنبطه بعد النظر في شتى الاشياء الجميلة ، فلولا ان في الذهن فكرة سابقة عن الجمال لما عرفنا ان هذه الاشياء بالذات تشترك في الجمال . وهذه الفكرة السابقة إما ألّا يكون لها وجود في الخارج فتكون حينئذ من اختراع العقل ، وبذلك تكون شيئاً نسبياً مقيساً بمقياس شخصي محض ، وبالتالي يصبح الانسان مقياس كل شيء كما يقول السوفسطائيون ، وإما أن يكون لهذه الفكرة السابقة وجود خارجي مستقل عنا . ولما كانت اقوال السوفسطائيين باطلة بحسب افلاطون وسقراط من قبله ، لم يبق إلا ان نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة في العقل انما تطابق شيئاً في الخارج تمام المطابقة هو مثال الجمال . ففي العالم الخارجي ، عالم المثل ، جمال في ذاته مستقل عن عقل الانسان ، ولو لم تكن نفوسنا حاصلة على هذا المثال لما استطاعت ان تدرك الشيء الجميل . ذلك ان نفوسنا قبل حلولها في الأجسام كانت – فيما يقول افلاطون – تعيش في عالم غير هذا العالم ، عالم سام شريف هو عالم المُثل ، ثم أهبطت الى العالم الأسفل لجريمة اقترفتها . فاذا رأت شيئاً جميلاً على هذه الارض تذكرت مثال الجمال في عالم المثل . وهكذا فالعلم انما هو تذكُّر ، والجهل

نسيان . فكما اننا نتذكر صديقاً عند رؤية صورته ، كذلك تتذكر النفس مثال الجمال عند رؤية الاشياء الجميلة . وما يصدق على الجمال يصدق على العلم والحق والخير وسائر المعقولات الكلية .

وللحيوانات والنباتات والجمادات مثل ايضاً ، فللحصان مثـاله وللتفاح مثاله ، وللماء مثاله وللنار مثالها . ومـا الحصان المحسوس إلا شيء شبيه بالحصان المثالي ؛ وما الماء المحسوس إلا شيء شبيه بالماء المثالي . وهلمّ جرّا .

وكذلك للصفات مثُلها : فللبياض مثاله وللسواد مثاله . وكذلك للأفعال مثلها : فللصدق مثاله وللحب مثاله وللشجاعة مثالهـــا . وللنّسب ايضاً مثلها : فالأطول والأقصر والأكبر والأصغر والمساوي كلها نسب لها مثلها المقابلة لهـــا . وهكذا لكل شيء مثاله ، حتى الاشياء الدنيئة والقذرة لها مثلها .

وهـــذه المثل منضدة بعضها فوق بعض على نحو تصاعدي يشمل كل منها جميع ما دونه ، الى ان ينتهي هذا النظام الهرمي الى مثال الخير ، وهو المثـــال الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود ، وجميع المثل تتجه اليه لأنها كلها تنشد الخير وتسعى اليه .

وهذه المثل ليست مادية وإنما هي معانٍ مجردة خالدة والاشياء المادية إنما تتشبّه بها لأنها ناقصة تفنى عاجلاً او آجلاً . فالاعمال الفاضلة الفردية قصيرة الأجل ، ولكن الفضيلة هي حقيقة خالدة سرمدية .

ومعنى ذلك ان كل موجود فإنما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من هذه المثل وتشبهه به . وهذه المشاركة وهذا التشبه عنصران يتفاوتان في الاشياء قوة وضعفاً ولكنها لن يبلغـا الكمال ، فإنما الكمال للمثل ، ولمثال المثل خاصة ، وهو مثال الخير .

وهكذا فالمثل هي معاييرنا الدائمـــة وهي النماذج الحقيقية للوجود ؛

وبحصول صورها في أذهاننا يحصل لنا العلم. فهي الموضوع الحقيقي للعلم، ومعرفتها هي المعرفة اليقينية، واليها ينبغي ان تتجه الابحاث الفلسفية.

والمثل هي الأسس الاولى للوجود ولا أساس لها، وهي جوهر الاشياء ولا جوهر فوقها، ولا يحدّها زمان ولا مكان. فهي أزلية أبدية لا تكون ولا تفسد.

وهي جواهر كلية بسيطة لا تتركب من شيء ولا تنحل الى شيء. فمثال الانسان ليس هذا الانسان الخاص الجزئي الناقص، بل هو الحقيقة الكلية العامة الكاملة لكل انسان. وكل مثال وحدة قائمة بذاتها لا تعدُّد فيها ولا تكثُّر. ولا يدركها إلا العقل الخالص، عقل الفيلسوف الذي خصّته الطبيعة بمواهب لا تتوفر لكل انسان، وكان قد حظي في الزمان الغابر بالرؤية الصحيحة.

وهي مصدر المعرفة ومصدر الوجود وعلة لهما جميعاً، بل هي علة للاخلاق والسلوك. فلأن تعتقد في المثل وتؤمن بها معناه ان تسعى اليها وتتشبّه بها وأن تغوص على أسرارها فتقف على كنه الوجود والكائنات. وبذلك تكون فيلسوفاً على الحقيقة، حكيماً ملهماً مسدّد الخطى في القول والفكر والعمل. هذا هو حدّ الفلسفة عند افلاطون وهذا هو معناها العميق.

وقد تميزت نظرية المثل الافلاطونية في عهدها الاخير بطابع لم يكن واضحاً في عهدها الاول، وهو قابلية المثل لأن يشارك بعضها بعضاً ويتفاعل بعضها ببعض. لذلك نجد افلاطون يقول في محاورة «السوفسطائي» وهي من المحاورات المتأخرة، بوجود خمسة أجناس عليا تقوم بمهمة التأليف والربط بين المثل وهي: الحركة والسكون والوجود والهوية والغيرية. فمثال الحركة هو غير مثال السكون، وهو يتصف بالوجود والذاتية لأن الحركة هي ذاتها ولأنها موجودة ولكنها غير سائر الاجناس الاخرى.

فكل شيء من حيث هو هو يشارك في الوجود ومن حيث هو غير الاشياء الاخرى يشارك في الغيرية او اللاوجود .

٧ – الطبيعة

اذا كان عالم المثل هو عالم الحقيقة والكمال فان عالمنا هو عالم الخداع والنقص . ان عالم المثل عالم حقيقي حتى ولو لم توجد الكائنات المحسوسة . بل ان الكائنات المحسوسة لا تنشأ إلا عن مشاركة جزء من المادة في مثال من المثل ، فيتشبّه به ويحصل على بعض كماله ، ولكنه ليس هو إياه . إذ لا يمكن ان تكون المحسوسات هي المثل لأنها متصلة بمادة والمثل معقولة . ان عالم المثل هو عالم الافكار والمعاني ، وهذا مبرر شرفه وكماله ، وأما عالم المادة فهو عالم الاشباح والظلال ، وهذا مبرر خسّته ودناءته . ولأفلاطون اسطورة رمزية تسمى اسطورة الكهف يصور لنا فيها مقام عالمنا ، عالم الاشباح والظلال في مقابل عالم الحقيقة :

تخيّل طائفة من الناس يعيشون في كهف مظلم تحت الارض منذ نعومة اظفارهم والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم لا يستطيعون حراكاً ولا يمكنهم الالتفات الى الوراء . وتصوّر قبساً من نار ملتهبة ينبعث من خلفهم فيلقي على الجدار الذي امامهم ظلالاً متحركة لأن اناساً يمشون ، بعضهم يتكلم وبعضهم صامت . ان اصحاب الكهف يحسبون هذه الظلال حقائق ويظنون انها تتكلم . هب ان احدهم قد حُلّ وثاقه وأطلق سراحه فتمكن من الالتفات الى الوراء . ان الضوء المفاجىء قد يبهر بصره ، ولربما بدت له الحقائق التي يراها الآن اقل صحة من الظلال التي تعوّد رؤيتها من قبل ، لكنه سيألف اشياء العالم وسيراها على حقيقتها بل سيتمكن اخيراً من رؤية الشمس ذاتها واهبة الحياة والضوء . انه لن يخشى النور بعد ذلك بل سيعشقه ولن تبدو له بعد الآن حياة الكهف حياة سوية .

تُرى ، ماذا سيحدث له لو عاد الى اصحابه في الكهف وأخبرهم بما رأى ؟ سيسخرون منه بالطبع ! وهكذا حال الفيلسوف في عالمنا المحسوس ، عالم الأشباح والظلال . فلن يدرك النور مَن تمرّغ في الظلام ، ولن يفهم الحقيقة مَن عاش في الاشباح . فلا يعرف الحق إلا ذووه ، فللحق رجال!

فالوجود الحقيقي انما هو وجود عالم المثل ، وأما عالمنا فهو عالم الظلال والأشباح . ومن اجل ذلك فهو عالم مقارن للعدم . فالتسليم بوجوده الموهوم تخاذل يربأ الفيلسوف بنفسه عنه . واذا كان فيه صُبابة من حقيقة فانما هي حقيقة مستعارة تأتي اليه من عالم المثل .

ويترتب على ذلك ان المادة التي صُنع منها عالمنا ليست حقيقية لأنها ليست وجوداً ، وانما هي سلب للوجود . انها عدم محض وخلاء مطلق لا صورة لها ولا قوام ، ولكنها تقبل كل صورة تحل فيها لتتقوم بها مؤقتاً وتكون جسماً . فهي رخوة غير متماسكة وتتحرك بلا نظام حركات مضطربة آلية لا غاية لها ولا تدبير في سيرها . وهذه المادة هي اصل العالم ومصدر الكثرة فيه وسبب ما نرى فيه من نقص وخسّة .

وهذه المادة أزلية قديمة لا أول لها . وقد ذكر افلاطون في محاورة « طيماوس » التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ان الصانع قد أحدث العالم محتذياً المثل ، اي انه ركّب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام . ومن هنا ظن البعض أن افلاطون يقول بحدوث العالم ، والواقع ان الصانع الذي يشكل موجودات العالم محتذياً المثل انما يضع الصور في المادة المضطربة القديمة التي كانت موجودة قبل تشكيل الصانع لها . ان الصانع مصدر الخير ، والخير لا ينتج إلا عن الخير ، فكيف يمكن اذن ان يخلق المادة وهي شر ومصدر للشر ؟ ثم انه لا معنى للقول بالقبلية او البعدية قبل ان يخلق الزمان . فقد كان زمان الموجودات الارضية من عمل الصانع ، إذ انه قد وُلد بميلاد العالم المحسوس ، فهو الصورة المتحركة

للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول . ان الصانع قد ركّب الزمان في العالم أسوة بصورة الإله كرونوس (Chronos) وهذا الإله يشير ايضاً الى الزمان الأزلي ، فكأن الصانع بذلك قد منح العالم صورة الأزلية . وقد غاب عن الذين يفسرون موقف افلاطون في « طيماوس » على خلاف ما ذكرنا ان افلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه على تكوين العالم الطبيعي ، مما أدى بهم الى عدم فهم موقفه الحقيقي بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه ، فذهبوا في تفسيره كل مذهب .

هذا وإن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة الى ان تدخّل الصانع لكي ينظم الكون تنظيماً يظهر فيه أثر العقل والروية والغائية . فتكوّنت جزئيات من المادة وتميزت في اشكال مختلفة حتى نشأت العناصر الاربعة [١] . ومن هذه العناصر خلق الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة احسن الأشكال ، كما صنع الاشياء فيه على نماذج المثل . لكن جميع الاشياء في العالم تظل تقليداً ناقصاً لعالم المثل او نقلاً مبتوراً عنه . وهذا النقص لم يكن لعجز في الصانع بل لضعف في طبيعة المصنوع . فإذا لم يكن العالم كاملاً فهو قريب من الكمال على كل حال ، او قل هو تقليد للكمال ، فليس في الإمكان أبدع مما كان .

وهذا العالم متحرّك ومحسوس ، لذلك فقد خلق الصانع الزمان وجعله صورة متحرّكة للأبدية . واختار مقاييس للزمان حركات الكواكب ، وقد انشأ لها الصانع اجساماً نارية كروية خالدة وجعل لها نفوساً خالدة تقوم بتحريكها حركات منتظمة خالدة ، ولذلك تسمى بالأحياء الخالدة .

والعالم واحد له افلاك بعضها في جوف بعض . والأرض تقوم في مركز العالم بأغوارها وقنواتها العميقة . وهي مقر الجنس البشري وموطن الحيوان

---

١ — الماء والهواء والنار والتراب .

والنبات ، وهذان الجنسان إنما جعلا لغذاء الإنسان ومنفعته . والارض كروية الشكل ثابتة في مكانها لا تتحرك . والأفلاك تسعة كل واحد منها في جوف الآخر على الترتيب التـــالي : الثوابت وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، ويقع خارجها جميعاً الفلك المحيط ، وكلها تدور حول الارض ولكل منها نفس تحركه .

ويتفاوت هذا العالم في الشرف والرتبة . فكلما اقترب من فلك الثوابت ازداد سمواً ورفعة ، وكلما اقترب من الارض ازداد خسة وقلّ نصيبه من الطهر . وبهذا الوضع كان العالم تام النظام .

وقد اختار افلاطون لهـذا العالم : الشكل الكروي والحركة الدائرية عملاً بمبدأ « الأفضل » الذي ينادي به : « افضلية الحركة الدائرية والصورة الدائرية على غيرهـا من الحركات والصور ؛ افضلية الشكل الكروي على غيره من الاشكال والحجوم ؛ افضلية ما هو فوق على ما هو تحت ؛ ما هو على اليمين على ما هو على اليسار ؛ ما هو أمام على ما هو خلف » !

٨ — النفس

وإذا كان العالم متحرّكاً كما تقدم فلا بدّ له من علة تحركه . وهـذه العلة هي نفس العالم او النفس الكلية . ويعرفها في « النواميس » بأنها الحركة التي تحرك ذاتها بذاتها لا بعلة اخرى زائدة عليها . لأن كل ما هو متحرك فإنه يفترض علة لحركته ، وهذه العلة معلولة لعلة اخرى . وهكذا دواليك حتى ينتهي الأمر الى حركة لا علة لها .

فالعالم إذن كائن حي له نفس تحركه مركزها في وسط العـالم وتمتد من خلاله حتى تحيط به من جميع اطرافه ، بل انهـا لتتجاوزه وتذهب بعيداً حـــتى يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة والسيارة نفس تخصه . وهـــذه الأجرام جميعاً هي كما قلنا احياء خالدة لأن اجسامها

ونفوسها خالدة ولأنها من صنع ذلك الإله الخيّر الذي يأبى إفساد ما ابدعه احسن إبداع . وخلودها هو السبب في خلود اجسام الكواكب التي تتحرك بها حركة دائرية منتظمة خالدة .

وأدنى انواع الكائنات هي الاحياء الفانية من الحيوان والنبات ، اجسامها ونفوسها على حد سواء .

لكن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الاحياء الفانية من نبات وحيوان توجد النفس الإنسانية إذ يجتمع فيها الخلود والفناء على السواء . ولقد اتاها الخلود هبةً من الإله الصانع الذي خلقها من بقايا نفس العالم . ففي النفس الإنسانية إذن قبس من نفس الكل ، نفس العالم . فهي خالدة بخلودها . هذه هي النفس الناطقة ، كما فيها ايضاً شوائب غير عاقلة امتدت اليها من الكواكب ، فكان منها الجزء الغضبي والجزء الشهواني ، وهما الجزآن الفانيان من النفس الانسانية .

ففي الإنسان إذن ثلاث نفوس :

أ – **النفس الناطقة** . وهي جوهر روحي نجهل حقيقته . وهي خالدة كما اسلفنا وتتولى إدارة الجسم وقيادته الى الرفعة بالتفكير ، ومقرها الرأس لشرفها وعلو منزلتها . ووجودها في الرأس هو السبب في ان الإنسان يسير منتصب القامة – لا منحنياً كسائر الحيوانات – وذلك لأن العنصر السامي الخاص به يجذب بقية جسمه الى أعلى . وليس لهذه النفس من هم سوى البحث عن وسيلة الى الخلاص من سجن البدن والرجوع الى عالمها الإلهي الشريف .

ب – **النفس الغضبية** . وهي مادية فانية ومقرها الصدر ، وهي متصلة بالنفس الناطقة بواسطة العنق ، وهذا الاتصال هو العلة في خضوعها للعقل في بعض الاحيان وإذعانها لأوامره ونواهيه .

ج - **النفس الغاذية الشهوانية** . وهي كسابقتها مادية فانية ، ومقرها البطن ، وهي مرتبطة بالأكل والشرب والإشتهاء والإلتذاذ والتألم . وهذه النفس هي مصدر الانتاج في الكائنات الحية . وهي ادنى من النفس الغضبية لأنها محرومة من كل تفكير ، لكنها مستعدة لقبول انعكاس تعقلات النفس الناطقة وأوامرها ، والى هذا الانعكاس يرجع الفضل في كبح جماح هذه النفس احياناً عن الانغماس في الشهوات .

وهناك صراع دائم بين الجانب العاقل الخالد والجانب المادي الفاني من الانسان . ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالعاطفة ، فان تغلب العقل صعدت النفس الى حيث تعيش النفوس الخالدة لتنعم بصحبة الآلهة والنفوس الخيّرة . اما اذا تغلب الجزء غير العاقل فيها فمصيرها التناسخ في ابدان تتدرج من الأعلى الى الأدنى بحسب نصيبها من العقل . ففي « طيماوس » يفترض افلاطون ان النفوس جميعاً كانت في الاصل ذكوراً ، لكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التي تحياها على هذه الارض . فان ابتعدت عن التمسك بالعقل وُلدت في جسم امرأة ، ثم في جسم حيوان ، ولا تزال تنتقل من حيوان الى آخر حتى تطهُر من ادناسها وتعود الى الكوكب الذي صدرت عنه .

والنفس الإنسانية هي مقر المثل ومصدر المعرفة . فهي عندما كانت في عالم المثل اطلعت على كل شيء . لكنها عند حلولها في البدن نسيت معارفها ، وبشيء من الانتباه يمكنها ان تتذكر ما كانت قد اطلعت عليه . ولإثبات ذلك فقد استدعى سقراط خادم مينون وأخذ يلقي عليه بعض الأسئلة الهندسية . ولم يكن للخادم معرفة سابقة بالهندسة ، ومع ذلك فقد تمكن - بطريقة سقراط في الحوار وقدرته على توجيه الاسئلة - ان يتوصل الى هذه المعرفة . وهكذا انقدحت المعرفة في نفس من كان يبدو انه معدوم منها ، مما يدل على انه كان على علم سابق بها . وبما ان النفس قد

اطلعت على كل شيء في عالم المثل فهي تحيط علماً بكل شيء ، لكنها نسيت عند اتصالها بالبدن . وهكذا فالمعرفة تنبع من باطن النفس لا من خارجها . وبعبارة اخرى ان المعرفة تذكُّر والجهل نسيان .

خلود النفس .– والنفس خالدة كما قلنا . وقد وقف افلاطون محاورة « فيدون » لإثبات خلودها . ففي هذه المحاورة يسوق عدة أدلة اهمها :

ان النفس إلهية ، والخلود صفة من صفات الآلهة . وقد كان اليونان يعنون بما هو إلهي وخالد انه لا يكون ولا يفسد . فاذا كانت النفس إلهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه ولا هي تخضع للفساد .

ثم انها تدرك المثل العقلية الخالدة . ومن ثَمَّ فهي تشابه طبيعة المثل من حيث بساطة تكوينها فلا تتعرض للفساد او للانحلال الذي يصيب الاجسام المركبة .

ومن هذه الأدلة ايضاً ان النفس تشارك في مثال الحياة ، وما يشارك في مثال الحياة فلا يقبل ضدها وبالتالي لا يدركه الموت .

ويتحدث في محاورة « الجمهورية » عن الثواب والعقاب اللذين ينتظران النفوس . فبعد الموت تُحاكَم النفوس وتُترَك لاختيار مصيرها ، ويساعد النفس في هذا الاختيار مقدار ما حصلت عليه من التعقل والتفكير الفلسفي في الحياة العاجلة ويسوق افلاطون تأييداً لرأيه اسطورة إر بن ارمينيوس البامفيلي (Er le Pamphylien) الذي عاد الى الحياة بعد ان أدركه الموت فروى ما شاهده من ثواب عادل للأخيار ومن عقاب قاسٍ ينتظر الظالمين والاشرار .

وهناك دليل آخر يدعم به افلاطون براهينه السابقة ينحصر في بيان ما يترتب على إنكار الخلود من هدم للمعايير الخلقية : اذ لو كانت النفس فانية لسقطت الحقوق والواجبات جميعاً ولما كان هنالك من مبرر لاحتمال

الفقر والمرض والحرمان من اجل الفضيلة والعدل . ولو صحّ ان الانسان يفنى حقاً لكان الاشرار أسعد الناس حين يدركهم الموت ، اذ سوف يتخلصون عندئذ من أجسامهم ونفوسهم وآثامهم ، وهذا غاية القبح .

٩ - الاخلاق

تحتل المشكلة الاخلاقية مكانة رئيسية في تفكير افلاطون ، حتى لقد تداخلت وجملة بحوثه في الجوانب الاخرى من فلسفته . وقد جاء اهتمامه بالاخلاق في وقت مبكر جداً نتيجة لاتصاله بأستاذه سقراط الذي كانت الاخلاق شغله الشاغل والمحور الذي تدور حوله مجمل افكاره وآرائه .

لقد كانت الاخلاق قبل سقراط مجموعة من الحِكَم والنصائح تجري على ألسنة الشعراء والحكماء او أقوالاً مأثورة في بعض نواحي الاخلاق لا تبلغ من الإحاطة والتماسك ما يجعلها علماً قائماً بذاته له مناهجه وأسسه .

لكننا كلما اقتربنا من سقراط تحدّدت المشكلة الاخلاقية واتضحت معالمها وتبلورت مباحثها . حتى اذا ما وصلنا الى السوفسطائيين وسقراط برز عنصر جديد في الاخلاق وهو المقابلة بين أخلاقية المنفعة وأخلاقية المبدأ ، أخلاقية الغريزة والطبيعة وأخلاقية العقل والقانون ، بين نسبية المعاني الخلقية وتغيرها بتغير الزمان والمكان والشخص والحالة وبين اطلاقها وثباتها وسرمديتها .

وعندما جاء افلاطون كان الخلاف حاداً بين هاتين المدرستين المتعارضتين: مدرسة السوفسطائيين من جهة ومدرسة سقراط من جهة اخرى . ولم يكن له خَيار في الأمر . فهو تلميذ سقراط وصديقه ، بأرائه تغذى وفي مدرسته تخرّج . لذلك كان اكبر همه ان ينضم اليه في حملته على السوفسطائيين وينبري للرد عليهم . فكتب محاوراته دفاعاً عن مبدأ العقل والقانون وتفضيله على مبدأ اللذة والمنفعة والغريزة .

ولقد بدأ افلاطون فلسفته الاخلاقية من حيث انتهى سقراط . ولذلك فقد غلبت على محاوراته الاخلاقية المبكرة روح استاذه التي تميل الى تقديس الواجبات والقوانين المتوارثة باعتبارها حقائق إلهية أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل .

فنحن نجد في « برتاغوراس » مثلاً ان القانون ليس كما يظن السوفسطائيون مجرّد تعاقد او اتفاق بين طرفين متساويين ، وإنما هو رابطة عضوية وثيقة العرى بين الفرد والدولة ، كرابطة الإبن بأبيه او رابطة العضو بالجسد . كما نجد في « غورجياس » ان غاية الحياة الاولى ليست في إرضاء الشهوات وإشباع اللذائذ ، وإنما هي في عمل الخير والتمسك بأهداب الفضيلة . فحياة اللذة مدعاة للشقاء لأنها لا تقف عند حد معقول ، بل تظل تطلب المزيد على الدوام كقربة مثقوبة لا يمكن ملؤها او كالمصاب بالجرب لا يزيده الحك إلا طلباً للحك واستحثاثاً عليه . ويفرق افلاطون في هذه المحاورة ايضاً بين لذائذ مفيدة ينجم عنها تحقيق الخير والفضيلة ، وأخرى ضارة لا تأتي بخير . والحياة المثلى في رأيه إنما تتوقف على حظ صاحبها من الفلسفة ومدى تقديره لقيم الاشياء . فكلما انتصر فيه نداء العقل والفلسفة على منطق القوة واللذة ، علا مقامه وسما قدره حتى يبلغ السعادة القصوى والبهجة العظمى . ويكرر افلاطون هذه المفاضلة بين حياة اللذة والبطش وحياة التفلسف والعقل في كثير من المحاورات ، ولا سيما في « الجمهورية » و « فيدون » .

ولا يسبقن الى وهم احد ان افلاطون يلغي الحياة الحسية ، كلا إنما هو يقول بإخضاعها للعقل ويرى في ذلك نوعاً من النظام الذي يذعن فيه الادنى للأعلى . ففي محاورة « فيلابوس » (Philèb) وحين يعرض لمبحث الخير ، يقول ان الحياة السعيدة هي الحياة التي تجمع بين العقل واللذة بنسبة معينة وبحيث يكون العقل هو العنصر الذي تكون له الغلبة . بل اننا لا نجد في هذه المحاورة المتأخرة تلك النظرة المتزمتة التي نجدها في

محاورة « فيدون » المبكرة والتي كانت تصف الخير بأنه انما يكون في الخلاص من الجسد واستئصال الشهوات والقضاء على الحياة الحسية ، وإنما نجد فيها استطراداً لما ذكره افلاطون في « الجمهورية » من ان الخير لا سبيل الى تحقيقه إلا بتنظيم العلاقة بين قوى النفس المختلفة في حياة متوازنة تنتقي من اللذات أفضلها .

•

وهكذا ، فكما ان افلاطون يهاجم السوفسطائيين في نظرية المعرفة نراه يهاجمهم ايضاً في مذهبهم في الأخلاق ، وذلك لارتباط الأخلاق بالمعرفة ولأنهما ينبعان دائماً من نظرة واحدة ويصدران عن مبدأ واحد . فالسوفسطائيون ينكرون القانون الخلقي ويؤكدون ان الفضيلة هي اللذة وان للإنسان الحق في ان يعمل ما يراه لذيذاً . فيرد افلاطون بأن هذا القول يجعل الحق نسبياً والفضيلة شخصية والأخلاق بلا قانون . وهذا غاية الجهل . ومن شأن هذا القول ايضاً ألا يفرق بين الخير والشر ، وبالتالي لن يكون لكل منهما حقيقة ذاتية ثابتة . وهذا ما يؤدي الى هدم الأخلاق والمجتمع ويقضي على الانسان . لذلك عمد – كأستاذه سقراط – الى تحديد الفضيلة وقال بوجود ماهية خاصة لها ، ونادى بأن هذه الماهية انما يكتشفها العقل ، والعقل حظ عام مشترك بين الناس جميعاً .

فالفضيلة في نظر افلاطون هي العمل الحق على ان يكون صادراً عن معرفة صحيحة بقيمة الحق . هذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على الروية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق عنه السلوك . وأما عمل الحق دون فهم لقيمته او إدراك لمعناه ، بل بدافع من التقليد او بحكم العرف والعادة او طلباً للزلفى والسلطان ، فكل اولئك ليس من الفضيلة في شيء ، او قل هو الفضيلة العامية التي ليس لها من الفضيلة إلا اسمها ولا من شعائرها إلا رسمها . فبئست من فضيلة ...

ويقسم افلاطون الفضائل بحسب انواع النفس الثلاث :
فالنفس الناطقة انما فضيلتها الحكمة .
والنفس الغضبية فضيلتها الشجاعة .
والنفس الغاذية الشهوانية فضيلتها العفة .

ومن تناسق هذه الفضائل وتعاونها وسيرها بانسجام ووئام تنشأ فضيلة رابعة هي العدالة ، لأن العدالة معناها إعطاء كل ذي حق حقه .

وبهذا التناسق في قوى النفس وهذا التوازن الذي فيه خيرها الطبيعي تتحقق سعادتها ، اذ السعادة معنى ينبع من باطن النفس ولا يرد عليها من خارج . فالعادل سعيد مهما اشتدّت عليه ظروف الحياة او أخنت عليه بكلكلها ، ومهما أصابه من عنت الحكام او نكير الطغام . فالغنى انما هو غنى النفس البريئة من الشر ، المتطلعة الى الخير ، المتثقفة بالعلوم والمعارف ، المتشوقة الى الجمال المطلق ، ترنو الى مشاهدته نقياً خالصاً من كل زيف ، بعيداً عن شوائب الحس والزمان . اذ الجمال على انواع . وكذلك الحب . ان الحب هو طلب الجمال ، وله درجات ثلاث :

اولاها حب الجمال الجسمي ، وهو غير جدير بالفيلسوف .
والثانية حب الجمال الروحي والمعنوي ، وهو حب شريف .

لكن أسمى انواع الحب هو حب الجمال المطلق ، الجمال الخالد ، مصدر كل جمال وبهاء . هذا هو « الحب الافلاطوني » ، الحب الذي يثير في النفس ذكريات المثل والفردوس المفقود ويشيع فيها الطمأنينة والامن واليقين ...

١٠ – السياسة

ان المشكلة الفلسفية الحقيقية بالنسبة الى افلاطون انما هي في الواقع مشكلة سياسية . انها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً لنفسه . فجميع المدن في عصره – بل وفي كل عصر – مضادات للمدينة

الفاضلة غير جديرة بالفيلسوف . فكيف السبيل الى المدينة الفاضلة على هذه الارض الفاسدة ؟ وكيف يمكن للفيلسوف ألا يكون غريباً في وطنه ؟ هذه هي المشكلة بالنسبة الى افلاطون .

فليس عجيباً اذن ان يذهب الى ان المدينة الفاضلة انما هي المدينة التي تتألف من اولئك الذين يعرفون . فالمعرفة هي الاساس الصحيح الأوحد للمدينة ؛ فلا مدينة إلا بالعلم ، ولا حكومة إلا حكومة العقل والفلسفة .

ولكي نفهم التفكير السياسي عند افلاطون يجب ان نعلم اولاً ان هذا التفكير متضمَّن في تفكيره الاخلاقي . فليست السياسة عنده سوى امتداد للأخلاق ، بل ان غاية الاخلاق عنده هي المدينة – او الدولة – لا الفرد . فالفرد صورة مصغرة من الدولة ، او قل ان الدولة انما هي انسان كبير . هذا هو الطابع العام للسياسة عند افلاطون وأرسطو والفلاسفة اليونان جميعاً . ومن هنا لم تكن عندهم تفرقة واضحة بين السياسة والاخلاق .

وكما حمل افلاطون على السوفسطائيين لإنكارهم قوانين الاخلاق فكذلك حمل عليهم لإنكارهم قوانين الدولة وقولهم انها من اختراع الضعفاء لحماية انفسهم من بطش الاقوياء . فعلى الاقوياء ان ينبذوا القوانين كلما وجدوا الى ذلك سبيلاً وأن يستأثروا بالسلطة لأن الحق للأقوى . فيعلن افلاطون ان السلطة لا يجوز إسنادها الى القوة الوحشية الطامعة وإنما يجب إسنادها الى القوة المصحوبة بالتعقل والعلم بالسياسة والمهارة التي تمكن صاحبها من تحقيق المدينة الفاضلة .

ولما كانت الدولة عند افلاطون صورة مكبّرة للفرد ، وكانت القوة الناطقة في الفرد سيدة القوى جميعاً ، فيجب ان تكون الفلسفة – وتقابل القوة الناطقة – هي القوة الموجهة للدولة وأن تكون عقلها المفكر . وعلى ذلك فان رئيس الدولة يجب ان يكون فيلسوفاً .

وقد دوّن افلاطون آراءه السياسية في ثلاث محاورات وخطاب مقطوع بصحة نسبته اليه : محاورة « الجمهورية » و « النواميس » والخطاب السابع . والمحاورتان الأوليان تتشابهان نوعاً ، وأما الخطاب السابع فيختلف عنهما اختلافاً بيناً . وليس من شك في ان اهمها جميعاً « الجمهورية » ثم « النواميس » . ففي « الجمهورية » يُعنى افلاطون بالعدالة من جهة المعرفة الخالصة ، وفي « النواميس » يُعنى بها عملاً وتطبيقاً . فالناحية الواقعية فيها تطغى على التفكير النظري لأنها استدراك لأحلام الفيلسوف التي لم تتحقق . فقد عدل فيها – او كاد – عن العقل الذي يبصر الحقيقة الى القانون الذي يحقق النظام وفيها تفضيل للشرائع التي يجب على الحاكم اتباعها بعد ان كان الامر متروكاً لحكمة الفيلسوف .

يقرر افلاطون اولاً ان الاجتماع ظاهرة طبيعية في حياة الناس ، فهو وليد شعور الفرد بالحاجة الى الآخرين لتأمين ما يحتاج اليه من غذاء وكساء ومسكن . فالمجتمع قائم على التكافل والتضامن بين الافراد ، لا على الخوف والقهر . فالتعاون قديم قدم الانسان . وقد أدى تطور التعاون بين الناس الى قيام التبادل التجاري والتوسع فيه ، فنشأت التجارة الخارجية واستعمال النقود . وأعقب ذلك الحاجة الى الكماليات والانغماس في الترف واستجادة الصنائع لتلبية رغبات الحضارة . فاشتدّ التنافس بين الناس وثارت الأحقاد ونشأت المنازعات واشتعلت الفتن . لقد اختل النظام وضاعت المبادىء وفسدت مقاييس العدالة . وما « جمهورية » افلاطون سوى محاولة ترمي الى إقرار النظام وبعث العدالة الصحيحة في مدينة مثالية فاضلة تكون مقاليد الحكم فيها بأيدي الفلاسفة وتحدّد طبقاتها تبعاً لأنواع النفس الانسانية الثلاث : النفس الناطقة والنفس الغضبية والنفس الغاذية الشهوانية . فالنفس الناطقة تقابلها طبقة الفلاسفة ، والنفس الغضبية تقابلها طبقة الجند ، والنفس الغاذية الشهوانية تقابلها طبقة الصنّاع والمحترفين وأصحاب المهن . وهذه الطبقات في نظره هي بدرجات المعادن

اشبه : فمعدن الذهب يمثل طبقة الفلاسفة ، ومعدن الفضة يمثل طبقة الجند ، ومعدن النحاس يمثل سائر افراد الناس .

حكومة الفلاسفة . – لقد كانت فكرة العدالة محور فلسفة افلاطون الاخلاقية ، فليس عجيباً ان تكون كذلك محور فلسفته السياسية ما دامت السياسة امتداداً للأخلاق عنده . فاذا كانت العدالة في الفرد لا تتم ما لم يسيطر العقل ويحكم ، فكذلك العدالة في الدولة لا تتم ما لم يسيطر الفلاسفة وما لم تُلق مقاليد الحكم اليهم . فلا يمكن القضاء على شقاء النوع الانساني وتصحيح اوضاعه إلا بحكومة الفلاسفة ، لأن الفلاسفة وحدهم يعرفون الفضيلة في القول والفكر والعمل ويمكنهم سن الأنظمة والقوانين التي ترشد اليها وتساعد على تحقيقها ، وتهيىء افضل السبل لإقامة جمهورية مثالية رائدها الحق والخير والجمال .

ونجد في كتاب « الجمهورية » الطريقة التي يتم بها اختيار طبقة الفلاسفة واستصفاؤهم من سائر اصناف المواطنين على اساس الكفاية والتجربة التربوية . فلا علاج للمجتمع إلا بحكومة الفلاسفة ، ولا سبيل الى حكومة الفلاسفة إلا بنظام من التربية يبدأ من الصغر ويرشد الناس الى ما يجب عليهم عمله أي الى فن الحياة وفن السلوك وفن الحكم . وقد توسع افلاطون في الكلام على نظام التربية ومناهج التعليم حتى لقد ذهب الكثيرون الى ان « الجمهورية » ليست كتاباً في السياسة بقدر ما هي كتاب في التربية والتعليم .

يرى افلاطون ان تربية الاحداث – ذكوراً كانوا او اناساً – هي التي تكشف عن عبقرياتهم وتساعد على استخلاص الصالح منهم . فيجب ان نتولاهم منذ نعومة اظفارهم بالتربية والرعاية في جو نقي طاهر وندربهم على الرياضة البدنية ونهذّب نفوسهم بالآداب والفنون – ولا سيما الموسيقى – حتى يشبُّوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية والروحية والإحساس بالجمال . ويُستعان على هذه التربية بتعليمهم اصول الدين والايمان بالله وخلود

النفس ، وتروى لهم القصص التي تحث على الخير والفضيلة ومكارم الاخلاق والعادات ، وتمنع عنهم اساطير هوميروس وهزيود التي تولد الخوَر وتثبط العزائم بما ترسم من اهوال الحروب وفظاعة الموت ، وتشوّه اسماء الآلهة بما تنسب اليهم من خصومات ونقض عهود وخداع وأفعال قبيحة . كذلك يستبعد الشعر المسرحي الذي تفرض طبيعته على الشاعر التلون بـألوان مختلفة من الشخصيات والطباع .

فإذا ما بلغوا سن الثامنة عشرة انقطعوا عن الدراسة وانصرفوا الى التمرينات العسكرية والرياضة البدنية طوال سنتين . حتى اذا بلغوا العشرين وقـد أُرهفت اذواقهم بالموسيقى والفنون الجميلة وقويت اجسامهم بالتربية الرياضية اصبحوا اهلاً لتلقي العلوم والمعارف . فتجري لهم الدولة — ذكوراً وأناثاً — امتحاناً لانتقاء القادرين على تحصيل العلوم العقلية . فالمتخلفون في هذا الامتحان تسند اليهم الاعمال اليدوية ويضَمون الى طبقة العمال . وأما الناجحون فيتابعون دراساتهم ويتلقوم العلوم الرياضية والفلسفية لمدة عشر سنوات اخرى . فإذا انقضت ، اجرت لهم الدولة امتحاناً عسيراً لا يفوز فيـه إلا اقلية من الاكفاء . فالمتخلفون يولون مناصب في الجيش وشؤون الدفاع . وأما النخبة الممتازة فيدرسون الفلسفة خمس سنوات اخرى توكل اليهم بعدها القيادة الحربية والحكم في الدولة ، ويتمرسون بتجارب الحياة العملية خمس عشر سنة هي المحك الاخير لقدراتهم . فإذا بلغوا الخمسين — وقد هذبهم السن والخبرة وصفت مشاعرهم وامتلأت نفوسهم بالعلم والحكمة — اصبحوا جديرين بـأن يتسلموا زمام الحكم بأيديهم . هؤلاء هم الفلاسفة الرؤساء والرؤساء الفلاسفة . انهم غايتنا المنشودة ومثلنا الأعلى في رياسة المدينة الفاضلة ، فيتناوبون الحكم افراداً ومجالس .

واجبات الحكام .— ويجب على الحكام ان يتحرروا من حب المال والجاه والاسرة ، وأن ينذروا انفسهم لخدمة البلاد فقط . فـلا يجوز ان يكون

لهم مال او عقار او مخزن ، وينبغي أن يتفاضوا أجرهم بحيث لا يحتاجون الى مزيد ولا يستفضلون . وليربأوا بأنفسهم عن الحرص والطمع بالذهب والفضة ، وليعلموا ان نفوسهم تذخر بركازٍ سماوي دائم يُغني عن الركاز الترابي الفاني .

ولا يخص احدهم نفسه بامرأة معينة ، بل يجب ان تكون جميع النساء حقاً مشاعاً للحكام لا يستأثرون بامرأة دون اخرى استئثاراً يجعل منهم أرباب أسر لا رجال حكم . ويجب ألا يعرف والدٌ ولده ولا مولود والده حتى لا يبذل جهد في غير مصالح الدولة ولا تتكون عواطف وميول خارج مصالح الدولة . فالدولة هي المطلب الاول والاخير ، فيجب ان تستقطب كل جهود الحاكم وأن تستغرق جميع عواطفه وميوله . وهذا النظام الصارم من الحياة على المشاع والحرمان من الملكية وتكوين الاسرة خاص بطبقة الحكام والمسؤولين حتى لا يستهتروا بأمور الدولة او يفرّطوا بمصالحها . وأما عامة الناس ممن يعملون في الزراعة والصناعة والتجارة فلا يحفل بهم افلاطون اطلاقاً ولا يعنى بأمر تربيتهم ، وإنما هو يكتفي بأن يقول ان عليهم ان يتبعوا الاخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية . ولذلك فلا تسري عليهم احكام هذا النظام الدقيق القاسي . فكلما علا مقام المرء كثرت واجباته وقل متاعه . فأقدار الرجال إنما تقاس بما يفرضون على انفسهم من اعباء وواجبات .

مضادات المدينة الفاضلة .– هذا وان النموذج الذي قدمه افلاطون للمدينة الفاضلة نموذج مثالي لا سبيل الى تحقيقه ، بل انه حتى ولو تحقق فليس ثمة ما يكفل استمرار بقائه . هناك تنقلب المدينة الفاضلة الى مضاداتها حيث تطغى بعض الفئات على بعض وتتحكم الشهوات وتسوء الأخلاق ، ويضعف الدين وينشأ عن ذلك حكومات لا يقرُّها افلاطون . وهذه الحكومات هي :

أ – **مدينة التغلب** (Timocratie) وهي حكومة تسيطر فيها الحماسة والقوة الغضبية على العقل والمنطق وتهتم بالمجد الحربي والشرف العسكري . فيضعف شأن الفلاسفة ويتحول الحكام الى طلاب منفعة يسعون الى الثراء ويتعاونون على استغلال الشعب . فتسود الشهوات ويكثر اللصوص ويفسد الحكم ، فينتقل عندئذ الى الاقلية الغنية وهي حكومة اليسار .

ب – **مدينة اليسار** ويسميها افلاطون حكومة القلة (Oligarchie) وهي حكومة الاغنياء ورجال المال الذين ينفردون بالسلطة ويسيطرون على مرافق الحيـاة جميعاً ويستأثرون بخيراتها من دون سائر المواطنين . وفيها تطغى شهوة المال والتسلط على حب العقل والشجاعة ويوسَّد الأمر لغير اهله . ومن الطبيعي ان يؤدي انقسام الدولة الى فئة قليلة تتركز في ايديها الثروة وأكثرية فقيرة ليس لها من الامر شيء – الى صراع ينتهي بانتصار الاغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم ، فتمهد بذلك لقيام المدينة الجماعية .

جـ – **المدينة الجماعية** (Démocratie) وهي حكومة الكثرة التي قصد اهلها أن يكونوا احراراً متساوين ، يعمل كل واحد ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً . ولذلك تسود فيها الفوضى ويطلق العنان لجميع الشهوات . وتُهتك الحرمات ، ويزداد عـدد الفقراء ، ويشتد التنابذ وتزول الوحدة والتحـابّ ويأبى الجميـع الخضوع لأي نظام او قانون . وهـذا التدهور يؤذن بقيام المستبد الحاكم بأمره .

د – **مدينة الحاكم بأمره** (Dictature) وهي حكومة الفرد يذل الاحرار ويفتك بالمصلحين ويبث عيونه في كل مكان ، ويتخذ بطانة من الاشرار والمجرمين والسفلة . وفي عهده يكثر النفي والتشريد وإزهـاق الارواح وابتزاز الاموال بالقوة للإنفاق على الحاشية وبطانة السوء .

ومن الواضح ان أسوأ انواع الحكومات عند افلاطون إنما هي الحكومة

الجماعية التي يخلط فيهـــا بين الديموقراطية والفوضوية بحسب الاصطلاح الحديث . كما ان خير هذه الحكومات عنده هي المدينة الفاضلة التي يكون رئيسها فيلسوفاً . فشتان بين سعادة الحاكم الفيلسوف وأهل مدينته وبين شقاء المدن المضادة للمدينة الفـــاضلة وأهلها . فالحاكم الفيلسوف هو خير الحكام ، وأهل مدينته أسعد أهل ورعية .

●

والخلاصة ان بناء الدولة عند افلاطون كما عرضه في « الجمهورية » بناء هرمي الشكل في قمته الحاكم الفيلسوف يعـاونه طبقة من الحكام . وفي وسطه طبقة الجنـد تدافع عن الديار وتحمي الذمار . وفي قاعدته طبقة العمال والصناع والتجار . هذه هي المدينة الفاضلة . انها جماعة متسقة اتساقاً موسيقياً لأن كل عنصر فيها يجب ان يكون في مكانه الطبيعي يقوم بعمله كما يقوم الموسيقي بعمله في الجوقة . فاذا اختلّ هـذا النظام وخرج كل انسان من مكانه الخاص به ، فأطيح بالحاكم الفيلسوف وأصبح الجندي حاكماً والعامل جندياً و ... لم تلبث المدينة الفاضلة ان تهلك وتنقلب الى مضاداتها .

هذه هي المبادىء العامة لسياسة افلاطون كما جاءت في « الجمهورية » . وقـد اهتمّ فيها بتوضيح منزلة الطبقات الثلاث الموازية للأنفس الثلاث ، ووجوب ان يكون العقل هو الحاكم . والمدينة الفـــاضلة التي ينادي بها افلاطون في « الجمهورية » هي حكومة عهد الشباب الإبداعي . لكنه في أواخر سني حياته جعل يتوق الى ان يكون مشترعاً واقعياً فوضع كتاب « النواميس » وهو أقدم المراجع الاوروبية المعروفة في التشريـع . وفيـه يلحّ افلاطون على حكم القانون . فبينما كان في « الجمهورية » يتجاهل القانون ويقول بعدم ضرورته ، اذ الحكم من مهام رجال أُحسن اختيارهم وتدريبهم ، فتطلق أيديهم من كل قيد ويحكمون طبقاً لآرائهم وأفكارهم التي هي فوق كل قانون لأنها معصومة عن الخطأ — أقول بينما كان افلاطون في « الجمهورية »

على هذا النحو من الزراية بالقانون وأهله ، اذا به في « النواميس » يشيد بالقانون ويرى انه الوسيلة الوحيدة التي تميز الانسان عن الحيوان ، بل هو يطلب الى الناس ألا يخضعوا لفرد من البشر بل ان يخضعوا للقانون .

لكن افلاطون مع هذا لم يستطع ان يتخلى نهائياً عن نظرته السابقة ويقطع كل صلة له بها . ومن هـذه الناحية يمكن النظر الى « النواميس » على انها تتمة لأفكاره الاولى في السياسة واستدراك لبعض مـا جاء فيها من الشطط اكثر منها نقضاً لهـا . وهكذا ، فهو مع دعوته الى التمسك بالقانون فإنــه يؤكد ان ظهور حاكم كفؤ من شأنه ان يقلل من الحاجة الى حكم القوانين ، كيف لا والمعرفة اعظم شأناً من أي شرعة او قانون . فلا اهمية للقانون إلا اذا كان مصحوباً بالحكمة والمعرفة والبصر في الامور .

ويؤكد افلاطون في « النواميس » ايضاً على حـكم العقل الإلهي الذي يسمى الناموس المشترك للمدينة . فالله هو مشرع القوانين والحاكم ظله على الارض ، فيجب ان يكون قدوة في طاعة القوانين والحفاظ عليها وعدم التجديد فيها . وهو لم يعد فيلسوفاً بل لقد اصبح رجلاً تكفي فيه الحكمة العملية وبعد النظر . والفضيلة الاساسية فيه هي البصر في الامور وضبط النفس ويصل اليه بالتشبه بالله . فإذا جرى الشارع على فضيلة ضبط النفس والإعتدال وبثها في أرجاء المدينة حقق اغراضاً ثلاثة : ان تصبح المدينة التي يشرع لها حرة وأن تتوحد اطرافها بالتناسب وأن تظفر بالسداد .

وفي دولة « النواميس » هذه يصرف افلاطون النظر عن شيوعية الملك والنساء والاولاد . فيطالب بتوزيع الثروة على جميع الافراد على السواء وبتقييد الزواج تقييداً تاماً ، بحيث لا يُترك لحرية الفرد ، بمعنى ألا يـــتم الزواج إلا بالرجوع الى الدولة . بل هو يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون ان يتزوج . ولن تكون في هذه الدولة طبقة خاصة بالجند ، بل يجب ان يفرض التجنيد على الجميع . ولم يعد هناك نظام

للطبقات ، بل يجب ان تختلط الطبقات بعضها ببعض حتى لا يكاد الانسان يفرق بينها . فلكل مواطن حر – مهما كانت طبقته – الحق في التجارة والصناعة والزراعة ، على ألا يباشرها بيـده بل يكل امرها الى العبيد والأجانب . فعلى هؤلاء وحدهم ان يعملوا لمن ينتسبون اليهم من المواطنين الاحرار ، على ان يكون العمل السياسي من مهمة المواطنين وحدهم .

وهكذا شيّع افلاطون احلام « الجمهورية » وودّع الآمال العريضة التي عقدها عليها ، ورجا في « النواميس » ان تكون منطلقاً لبنـــاء جديد اكثر واقعية ...

فهل كانت دولة « النواميس » واقعية حقاً ؟ اننا نشك في ذلك . فكلا المدينتين ، مدينة « الجمهورية » ومدينة « النواميس » ظلت – رغم ما بينهما من اختلاف – مدينة إلهيـة سماوية تعبق بأنفاس الفلسفة وتستروح في في قفارها وتجد المتعة في متاهاتها . فالفيلسوف يظلّ فيلسوفاً في كل ما يكتب ويفكر ويقول ، ولا يزيده القرب من الواقع إلا بُعداً وقُصوّاً ، ولا سيما اذا كان من معدن افلاطون !

٦

ارسطو

(٣٨٤ ق.م – ٣٢٢ ق.م)

١ – حياته

وُلد ارسطو في اسطاجيرا (Stagire) وكانت مستعمرة يونانية على بحر إيجه . وهو من اسرة عريقة في الطب . فقد كان والده نيقوماخوس طبيباً للملك امينتاس الثاني (Amyntas II) ملك مقدونيا وجدّ الاسكندر الأكبر ، ولا يكاد التاريخ يعرف عن طفولته شيئاً اللهم إلا انه فقدَ والده وهو صغير وأسرف في مال أبيه ، وتعلم مع فيليبوس ابي الاسكندر ، مما جعله على صلة متينة بالبلاط المقدوني . ولما بلغ الثامنة عشرة قدِم الى أثينا ليستكمل تعليمه ، فالتحق بأكاديمية افلاطون . وما لبث ان امتاز بين أقرانه وظهرت عليه مخايل النجابة والذكاء ، فأعجب به استاذه وتبين فيه ملامح العبقرية فسمّاه القَراءَ (لسعة اطلاعه) والعقلَ (اي عقل الاكاديمية المفكر) لذكائه الخارق . ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يقال . ولزم استاذه عشرين سنة حتى وافته منيته بعد ان أوصى لابن أخيه اسبوسيبوس (Speusippus) برئاسة الاكاديمية .

وفي تلك الأثناء اشتدّت الحملة على البلاط المقدوني وأنصاره وكل من يلوذ بهم ومنهم اسرة ارسطو المعروفة بعلاقتها الوثيقة بالمقدونيين فاختار ارسطو الرحيل عن أثينا. ولا عبرة لِما جرت به الأقاويل من انه إنما ترك الاكاديمية لأنه كان يرى نفسه أحق برئاستها من ابن اخي افلاطون. فوفد على اسوس (Assos) بآسيا الصغرى تلبية لدعوة أميرها هرمياس (Hermeias) الذي كان زميلاً له منذ عهد الدراسة في الاكاديمية. وقضى ارسطو ثلاثة أعوام بأسوس تزوّج في أثنائها بيثياس (Pythias) ابنة هرمياس. وأوشك ارسطو ان يستقر في اسوس لولا ان الفرس اغتالوا هرمياس فانتقل الى مدينة ميتيلين (Mytilène) ثم ماتت بيثياس بعد ان رُزق منها بنتاً. وبعد وفاتها تزوّج الغانية هربيليس (Herpyllis) او عاشرها معاشرة الازواج واتخذها خليلة فأنجب منها نيقوماخوس وإليه أهدى كتابه في الاخلاق.

وفيما هو هناك استقدمه فيليبوس ليتولى تعليم ابنه الاسكندر الذي لم يكن ليتجاوز سن الثالثة عشرة. وأكبر الظن ان فيليبوس هذا كان قد عرف ارسطو ايام شبابه في بلاط امينتاس كما كانا قد تعلما معاً. ويروى انه قال له: «لم افرح بشيء كفرحي بولادة الاسكندر في زمانك». واستمر ارسطو على العناية بولي العهد اربع سنوات لقي في اثنائها من البلاط المقدوني كل حفاوة وتكريم.

ولما اغتيل فيليبوس بعدما اخضع أثينا لسلطانه تولى الملك بعده ابنه الاسكندر، فوهنت العلاقات بين التلميذ واستاذه وفرّقت بينهما الايام. فعاد ارسطو الى اثينا ولم يكن قد رآها منذ وفاة افلاطون. وكانت الاكاديمية مزدهرة، وبدلاً من ان ينضوي تحت لوائها ويعمل مع اسبوسيبوس فقد قرر ان ينشىء هو ايضاً مدرسة اخرى وذلك بمعونة الاسكندر نفسه على ما يقول البعض. واختار مكاناً لها حديقة جميلة خاصة بأبولون

لوقيوس (Apollo Lyceus) (إله الرعاة) فعرفت منذ ذلك الحين باللوقيون. وسجلها ارسطو باسم احد تلاميذه ثيوفراسطس لأنه كان هو اجنبياً لا يحق له التملك. وكان من عادته ان يلقي دروسه وهو يمشي في رواق ومعه تلاميذه، فعرف هو وأتباعه باسم (المشائين) Péripatéticiens. وفي هذه الفترة كتب اشهر مؤلفاته وأهمها. وظل كذلك ثلاث عشرة سنة اضطر بعدها على اثر وفاة الاسكندر الى مغادرة أثينا التي سقطت في ايدي اعداء المقدونيين واشتداد الحملة فيها عليهم من جديد. ففر الى مدينة خلقيس (Chalcis). فمات فيها بعد سنة وهو في الثالثة والستين من عمره.

٢ – آثاره

يُعد ارسطو مؤلفاً مكثراً كأستاذه افلاطون لم يترك فناً إلا طرقه، ولا مذهباً من مذاهب الفلسفة والاخلاق إلا عالجه، ولا نظاماً اجتماعياً إلا تناوله بالدرس والنقد. فله مؤلفات في الطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والاخلاق والسياسة والخطابة والحيوان.

وتنقسم مؤلفات ارسطو الى قسمين: مؤلفات الشباب ومؤلفات الكهولة.

فأما مؤلفات الشباب فقد ضاعت جميعاً ولم يصلنا منها إلا اسماؤها وبعض شذرات او مقتطفات منها. وهي تقع في نحو سبع وعشرين محاورة يرى شيشرون وكونتيليان انها تضارع محاورات افلاطون. وهذه المحاورات هي التي قامت عليها شهرة ارسطو في الزمن القديم لحسن إسلوبها وبساطة معانيها وقربها من اذهان الجماهير.

وأما مؤلفات الكهولة فقد بقي معظمها. وهي مؤلفات تعليمية ليس للحوار فيها نصيب. فهي كتب فنية جافة دقيقة ممعنة في التجريد وتخلو من المتعة والجمال. وقلما كان العلماء الاقدمون يشيرون اليها لصعوبتها؛ ولعله قد كتبها في السنوات الخمس عشرة الاخيرة من حياته. ولم تكن

هذه الذخيرة العلمية الغنية معروفة خارج اللوقيون حتى نشرها اندرونيقوس (Andronicos) الروديسي الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد ارسطو في منتصف القرن الاول قبل الميلاد . وهذه الكتب تنقسم خمسة اقسام :

أ – الكتب المنطقية ، وتسمى ايضاً الاورغانون (Organon) أي الآلة (الفكرية) . وتشتمل على :

المقولات (قاطيغورياس)
العبارة (باري ارمينياس)
التحليلات الاولى او القياس (انالوطيقا الاولى)
التحليلات الثانية او البرهان (انالوطيقا الثانية)
الجدل او المواضع الجدلية (طوبيقا)
الاغاليط (سوفسطيقا)

ب – الكتب الطبيعية ، وتشتمل على :

السماع الطبيعي او سمع الكيان
كتاب السماء
الآثار العلوية
الكون والفساد
في النفس
في الحس والمحسوس
في الذكر والتذكر
في النوم واليقظة
في الاحلام
في تعبير الرؤيا
في طول العمر وقصره
في الحياة والموت
في التنفس

في علم الحيوان
في أجزاء الحيوان
في حركة الحيوان
في توالد الحيوان

جـ – الكتب الميتافيزيقية او العلم الإلهي او كتاب الحروف ، وهي اربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية .

د – الكتب الاخلاقية والسياسية ، وتشتمل على :
الاخلاق الى نيقوماخوس
الاخلاق الى يوديموس
الأخلاق الكبرى
كتاب السياسة
نظام الاثينيين

هـ – الكتب الفنية
في الشعر
في الخطابة

هذا وتذكر لأرسطو ايضاً كتب اخرى قد أثبت النقد الحديث انها منحولة ، ومع ذلك فقد كان لها أثر كبير في تطور فلسفة ارسطو في القرون الوسطى كلها . منها :

اثولوجيا ارسطوطاليس (او كتاب الربوبية)
كتاب العلل
كتاب العالم
كتاب المناظر
كتاب الخطوط
كتاب التفاحة

٣ – فلسفته

وصلت الفلسفة اليونانية الى اعظم درجة استطاعت ان تبلغها عند افلاطون وأرسطو . فمذهباهما يمثلان قمة الشعور بالذات ، وفيهما نجد الطابع الاسامي للروح اليونانية وقد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم من انهما عبقريان فذان يصدران عن روح واحدة ويعبران عن اعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل شاعر بذاته ان يصل اليها ، إلا أن ذلك لا يمنع – وهذه طبيعة كل تفكير مستقل ناضج – ان تظل بينهما فروق اساسية لا يستهان بها . فبينما كان افلاطون يُحلـّق في عالم سام من الرؤى والأحلام ويتخذ من المـُثل اساساً للوجود الحق ، اذا بأرسطو يتشبث بدنيا الواقع والحس فينكر عالم المـُثل وينظر الى الطبيعة نظرة علمية مدققة يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل لا قفزة فيه ولا طفرة . فإلى ارسطو انما يعود الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية وتفريع العلوم منها وإيجاد المنطق مرتباً منظماً له أسسه وقوانينه ، حتى لقـّب من اجل ذلك كله بالمعلم الاول .

لقد كانت فلسفة افلاطون فلسفة غضة حالمة تثير الحب والإلهام وتحرك المشاعر الفياضة والوجد العاشق العميق . انها فلسفة محببة الى النفوس ولكنها تجافي العقول . فهي فلسفة نشوى عطرة يفوح اريجها وينتشر شذاها فتطيب بها النفوس وتبتهج بها القلوب . ولكنها تكاد تصدم الأذهان كأن العقل منها في عُقال .

وليست كذلك فلسفة ارسطو . فهي فلسفة منطقية طويلة النَفَس ، كل شيء فيها يجري في دقة باردة ويدور على منوال التجريد ، فيستقصي الفكرة من الفكرة ويتبعها في مدّها وجزرها ويسير وراءها في دوراتها الضيقة ومنعطفاتها المتعرجة .

– وهي ايضاً فلسفة واقعية تقبض على الوجود المحسوس بكلتا يديها

وتُنشب فيه اظفارها ، وتنفذ في اغواره ومساربه بأقصى ما تستطيع من التحليل والعمق والأصالة ، في نظام محكم من التصورات التي يأخذ بعضها برقاب بعض .

وهي اخيراً طلب دائم للمعقول الذي هو شغلها الشاغل ، لتقيم صرحاً شامخاً لا يفارق الارض ، قواعده اوليات العقل وبديهياته ، ولبناته الوقائع المحسوسة ، وملاطه البرهان والاستدلال ، وعليته كل ما يمكن استخلاصه من ذلك من نتائج وأوضاع قوامها التجريد . فالتجريد هنا له معنى غير معناه عند افلاطون . فهو عند افلاطون المبدأ والنهاية . انه عالم حقيقي واقعي ، بل هو الحقيقة القصوى التي لا حقيقة غيرها والتي يستمد منها كل وجود مبرر وجوده ، وما العالم المحسوس سوى ظل له وشبح من اشباحه . وأما عند ارسطو فإن التجريد العقلي تابع للوجود الحسي ونتيجة من نتائجه لا وجود له إلا بوجود العقل . انه ظل للعالم المحسوس وشبح من اشباحه . انه الاريج الذي لم يكن ليفوح لولا الزهرة على الارض . فما ان تذبل الزهرة وتجف حتى يتبدد الاريج وتذروه الرياح . وبهذه المثابة فإن الاريج معلول للزهرة وأثر من آثارها عند ارسطو ، لكنه هو علة لها ومبرر وجودها عند افلاطون . وبعبارة اخرى ، ان المعقول شرط للمحسوس عند افلاطون ، ولكنه مشروط به عند ارسطو . فشتان بين مشرّق ومغرّب .

ورغم ذلك فان ارسطو لم يتخلص من سيطرة افلاطون بل ومن روح الفكر اليوناني الذي يقدم المعقول على المحسوس . فقد ظلّ المنطقيُّ عنده أولى من العيني ، وفهمُ الاشياء بطريق التفكير أجدى منه بطريق الحس . وهذا هو السبب فيما نرى في فلسفته هو – رغم الفارق الكبير بينها وبين فلسفة افلاطون – من جمود وبُعد عن الواقع كانا الضريبة التي كان لا بد له ولأستاذه من قبله ولسقراط من قبلها ايضاً ان يدفعوها ثمناً لعشق العقل والإيمان بالعقل وعبادة العقل ، مما أورث القرون الوسطى

اللاتينية عقماً في التفكير وتعلقاً بالأشكال والصيغ الفارغة واهتماماً بالجدل والمناقشات الجوفاء .

وعلى كل حال ان العلم إنما يدين لأرسطو لا لأفلاطون . ولو انه لم يورثه إلا المنهج فناهيك به فضلاً . فهو إرث لو تعلمون عظيم ! فمنهج ارسطو في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثرّ خصب خالد ، قادر على الخلق والإنتاج والعطاء اذا أحسن استغلاله [1] ، وإلا أورث جدلاً عقيماً . ان الحقائق التي انتهى اليها قد فقدت قيمتها العلمية ، ولكن المنهج الذي التزمه في الوصول اليها يظل خالداً لا تبلى جدّته ولا تضعف حلاوته . فهو مصدر إلهام دائم لكل ذي عقل مبدع وذهن منتج وفكر خلّاق .

والخلاصة ان ارسطو جاء ليحدّ من غلواء النزعة المثالية عند افلاطون ويضع اصول المنهج المادي الذي لا نزال نستلهمه في البحث وغزو الطبيعة . وبذلك كان ارسطو على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الانساني عامة والفلسفة اليونانية خاصة . لقد كانت فلسفة ارسطو غنىً من حاجة كبيرة ايام كان الفكر يجمع شتات نفسه ويبحث عن أداة تساعده على الانطلاق والتطور . ولكن هـــذه الأداة اصبحت بعد ارسطو – وعلى درجات متفاوتة تختلف باختلاف الزمان والمكان – عقبة كأداء تعوق كل تطور وانطلاق . لقد نسي الناس روح فلسفة ارسطو ونزعته المادية ومنهجه العلمي الدقيق وتعلقوا بقوالب جامدة وصيَغ فارغة جثمت على الصدور واستنزفت قوى الفكر وطاقاته في جدل عقيم لا يغني من الحق شيئاً .

---

١ – لقد احسن العرب والمسلمون – كما سنرى – استغلال هذا المنهج وذهبوا في ذلك الى غاية المدى ، فعظمت الحركة العقلية بينهم واتسع نطاقها ، حتى انه لم يأتِ بعد هـــذه الحركة العلمية من مثيل لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في اوروبا . وبهذا المعنى فان كلمة (قرون وسطى) لا تنطبق على العرب ابداً بمقدار انطباقها على اللاتين .

ولولا الثورة على هذه القوالب والانتفاض على تلك الصيغ البالية لبثنا ندور في فلكها الى يوم يُبعثون !

٤ – تصنيف العلوم عند ارسطو

يُعزى الى ارسطو تقسيم العلوم الى نظرية وعملية . ولكن كثيراً من الشرّاح معتمدين على اشارات وردت في « الطوبيقا » ، وفي « الاخلاق الى نيقوماخوس » انما يقسمونها الى ثلاثة اقسام رئيسية هي : العلوم النظرية والعلوم العملية والعلوم الفنية او الشعرية . اما نحن فسنختار هنا التقسيم الاخير لأنه أوعب وأكثر دلالة على مفهوم العلم عنده .

اولاً : **العلوم النظرية** ، وهي العلوم التي انما تكون غايتها طلب المعرفة للمعرفة . وهي تتناول الوجود من ثلاث جهات :

ا – من حيث هو وجود بإطلاق ، وهو ما لا يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي الى المادة ، وذلك كالمحرك الاول . وهذا هو علم ما بعد الطبيعة او العلم الاعلى او العلم الإلهي او الفلسفة الاولى .

ب – ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهو ما احتاج موضوعه في وجوده الخارجي – دون المنطقي – الى المادة ، كالمربع والمثلث النظريين مثلاً . وهذا هو العلم الرياضي ، ويقال له ايضاً العلم الاوسط . وقد اشتهر من فروعه منذ القدم ولا سيما منذ العصر الاسكندراني : الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

جـ – ومن حيث هو متحرك ومحسوس ، وهو ما احتاج موضوعه في حدوده ووجوده الى المادة ، أو ما افتقر موضوعه في كلا وجوديه : المنطقي والخارجي الى المادة ، كالجسم مثلاً . وهذا هو العلم الطبيعي او العلم الادنى او العلم الاسفل . وهو يشمل علم الطبيعة والآثار العلوية والكون والفساد وعلمي النبات والحيوان وعلم النفس . وقد يلحق بـه علم الطب ايضاً .

أمـا علم الكيمياء فلم تكن لليونان عناية به بحسب الموروث عن الفلسفة الارسطوطاليسية ، وكانت له نشأة اخرى مختلفة .

ثانياً : العلوم العملية ، وغايتها تدبير افعال الانسان بما هو انسان . وهي تشمل اولاً ما يكون موضوعه افعال الانسان الفرد ثم ما يكون موضوعه افعـال الانسان في المنزل وأخيراً مـا يكون موضوعه افعال الانسان في الجماعة . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم العملية ثلاثة اقسام :

ا ـ الاخلاق وموضوعها افعال الانسان كفرد .

ب ـ تدبير المنزل وموضوعه افعال الانسان في الاسرة .

جـ ـ السياسة وموضوعها افعال الانسان في داخل الجماعة .

ثالثاً ـ العلوم الشعرية ، وغايتها تدبير اقوال الانسان وهي تتناول هذه الاقوال من حيث ايقاعها في النفس او من حيث قوة تأثيرهـا في الخيال او من حيث اقناع العقل بهـا . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم الشعرية ثلاثة اقسام :

ا ـ الشعر ، وموضوعه اقوال الانسان المنظومة .

ب ـ الخطابة ، وموضوعها اقوال الانسان التي تثير الخيال .

جـ ـ الجدل ، وموضوعه اقوال الانسان مرتبة بحيث تحقق اقتناعه . والجدل هو بداية المنطق عند ارسطو .

وأشرف هذه العلوم جميعاً انما هي العلوم النظرية لأنهـا كمال العقل ، والعقل أسمى قـوى الانسان . وأشرف العلوم النظرية هو علم مـا بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبعده عن التغيُّر . وهذا هو سبب تسميته بالعلم الاعلى . والفلسفة عند ارسطو تتناول هذه العلوم الثلاث جميعاً وتدخلها في إطارها .

ونحن في كلامنا على فلسفة ارسطو لن نعرض لجميع هذه العلوم ، بل سنجتزىء ببعضها فقط . وفي عرضنا لهذا البعض لن نسير وفق الترتيب السابق لأنه يسير من المعقد الى البسيط ، بينما الأسلم ان نتبع طريقاً اكثر تدرجاً مع طبيعة الفكر ، فنسير من البسيط الى المعقد فالأكثر تعقيداً . وهذا ما سنفعله الآن . وسنضطر الى البدء بموضوع جديد لم يرد في التصنيف لأنه مدخل الى سائر الموضوعات الأخرى ولتشابكه معها جميعاً ألا وهو نظرية المعرفة . ولذلك سنسير وفق الترتيب التالي : (١) نظرية المعرفة (٢) المنطق (٣) الطبيعة (٤) النفس (٥) ما بعد الطبيعة (٦) الأخلاق (٧) السياسة .

٥ – نظرية المعرفة

يفرق ارسطو في نظرية المعرفة – كأستاذه افلاطون قبل – بين الظن واليقين . فالمعرفة التي يجيء بها الحس انما هي « ظن » فحسب ، وأما المعرفة الحقيقية فهي تلك المعرفة التي تصل الى مرتبة اليقين .

ولكن كيف يتحقق اليقين المنشود عند ارسطو ؟ انه يتحقق اذا كانت المعرفة التي نصل اليها تلزم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها تكون هي ايضاً قد وصلت الى مرتبة اليقين . وهي لا تصل الى هذه المرتبة إلا اذا كانت بدورها تلزم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها . وهكذا دواليك حتى نصل في نهاية السلسلة من بناء المعرفة الى ما يطلق عليه اسم « المبادىء الاولى » وهي مبادىء واضحة بيّنة بذاتها تُعرف بالحدس او الإدراك المباشر . وما لم تكن الحقيقة الاولى حدسية ، وما لم يكن ينتج عنها يلزم لزوماً ضرورياً ، فلا يقين .

هذا وإن مبدأ المعرفة وأصلها عند ارسطو انما هو الإحساس المباشر

بشيء حاضر في الحال يوصف بأنه جزئي ، أي ان المعرفة عنده تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة . فهذه التجربة هي مصدر كل معرفة .

ويجدر بالذكر ان ارسطو لا يقول بأفكار سابقة بالمعنى الشائع لهذه الكلمة اليوم ، بل انه لينكر حتى الافكار الفطرية التي سيقول بها ديكارت فيما بعد . وبذلك كان ارسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم « المذهب الحسي » ، ومع ذلك فهو مضطر الى القول بنوع من المبادىء الضرورية ، او المبادىء الاولى ، وإلا لتسلسلت المعرفة الى غير نهاية . فالذهن ليس صفحة بيضاء بكل معنى الكلمة ، ففيه استعداد ما للمعرفة يرتبط بطبيعة الذهن ذاتها ، ويظهر هذا الإستعداد فيه في صورة البديهيات الاولى .

واذا كان للحس عند ارسطو كل هذه الأهمية ، فما وظيفة العقل اذن ؟ ان ارسطو رغم انه زعيم المذهب الحسي فقد كان عقلياً جداً اكثر مما يتبادر الى الأذهان . كما ان افلاطون رغم مثاليته المتطرفة لم ينكر دور الحس . فالحس عند كليهما لا غنى عنه ، لأنه يعطينا المادة الخام للمعرفة ، لكنه انما يعطينا إياها معلومات مفككة لا صلة بينها ، فلا بد من تدخُّل العقل لتنظيم هذه المعلومات وربطها بعضها ببعض ، واستخلاص ما يمكن استخلاصه منها ، باتباع قواعد معينة لا بد من معرفتها ولا يمكن الوقوف عليها إلا بدراسة المنطق .

٦ – المنطق

مرّ معنا ان ارسطو كان في مؤلفاته الاولى يستخدم طريقة الحوار ، كما كان يفعل سقراط وأفلاطون بل وكما كان متبعاً منذ عهد الايليين . هذه هي طريقة الحوار او الجدل المبني على اساس مُسلَّم من الخصم . لكن سرعان ما تبين ارسطو ان هذه الطريقة لا تؤدي الى اليقين ، وذلك لأنها لا تؤسَّس على مقدمات واضحة بينة بذاتها ، وإنما هي تؤسس على آراء

الناس المشهورة وأقوالهم الذائعة ومأثوراتهم المتوارثـــة التي لا تصل الى مرتبة اليقين . لكن هذه الطريقة – على مـا بها من نقص – يمكن تقويمها وايجـاد القواعد العلمية التي تجعل منها أداة صالحة للوصول الى اليقين . هذه هي بداية المنطق عند ارسطو .

– كثيراً ما يقال ان ارسطو هو اول من اهتدى الى القوانين التي يسير عليها الفكر حين الاستدلال والاستنباط ، وإنه بالتالي هو الذي وضع علم المنطق وحدد قواعده ورتب اجزاءه .

وهذا القول لا يمكن قبوله على اطلاقه ، لأن الاكتشافات الحديثة قد اثبتت ان شعوب الشرق ، ولا سيما الصينيين والهنود ، قـد عرفوا المنطق في كثير من تفاصيله وسبقوا اليه ارسطو بزمن بعيد . فإذا اضفنا الى هذا ان سقراط هو اول من اكتشف – من بين اليونان – الحد الكلي وبحث في تكوين التصورات ، وان افلاطون قـد عني الى جانب ذلك بالبحث في الاستقراء والقسمة المنطقية ، تبين لنـا من كل ذلك ان ارسطو إنمـا هو منظم المنطق ومكمله ، ولا يصح عـده واضعاً له ومؤسساً إلا بشيء من التجوُّز والتحرُّز .

وسواء كان ارسطو واضع المنطق او جامعه فقد كان مهتماً به وبنظرية المعرفة للرد على السوفسطائيين ولتنظيم الفكر الانساني . فالمعلومات الحسية والمعلومات العقلية الاولية والثانوية التي تُكتسب بمراعاة الاصول المنطقية هي حقائق قاطعة . ولهذا اجاز في البرهان – الدليل القاطع في مصطلح المناطقة – استعمال المحسوسات والمعقولات معاً .

●

هذا ويقدم لنا المنطق الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ وترشده الى الصواب . ومن هنا فقواعد المنطق عند ارسطو مقدمة للعلوم او آلة لها

ولذلك كان يسمى « اورغانون » (Organon) أي الآلة . ولم يطلق ارسطو اسم المنطق على هـــذه الابحاث وإنما هو استخدم كلمة « التحليلات » (Analytiques) أي تحليل الفكر الى استدلالات ، والاستدلال الى اقيسة والقياس الى عبارات وحدود . أما كلمة « منطق » فقد وردت في عصر شيشرون بمعنى « الجدل » الى ان استعملها الاسكندر الافروديسي بمعنى المنطق .

وقد انطلق ارسطو في معالجته لهذا العلم كما قلنا من الجدل الذي كان شائعاً بـين اليونان القدماء ولا سيما بـين السوفسطائيين والذي جعل منه سقراط وأفلاطون اساساً للبحث الفلسفي . فمن خـلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالتها وضع كتابـــه المعروف باسم « الطوبيقا » (Topiques) او « المواضع الجدلية » وفيـه يلاحظ بمنتهى سداد الرأي ان هذا الجدل لا يؤدي الى نتيجة مُرضية ولا يفضي الى اليقين . وما ذلك إلا لأنه يستخدم قضايا ظنية شائعة كما تقدم معنا ، لا حقائق يقينية ثابتة . وفيما هو يبحث هذا الموضوع – وفي ذهنه على ما يبدو بعض عناصره الاولى التي اورثه اياها سقراط وأفلاطون وتراث عقلي قـديم انتقل اليه من الهنود والصينيين – انقدحت له اصول البرهان اليقيني ووضع يده على قواعده وشروطه .

●

قلنا ان المنطق هو علم القواعد التي تجنب الانسان الخطأ في التفكير وترشده الى الصواب . فموضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد .

وأفعال العقل ثلاثة :

أ – التصور الساذج ، وهو أبسطها ، ويدخل في مبحث المقولات .

ب – التصور المركب او الحكم ، وهو مبحث القضايا .

ج – التصور اللازم ، وهو مبحث الاستدلال .

أ – فأما المقولات فهي أعم أنحاء الوجود او هي الأجناس القصوى للوجود . وقد جعلها ارسطو عشراً وهي :

الجوهر (مثل انسان) والكم (مثل خمسة كتب) والكيف (مثل أبيض) والإضافة (مثل نصف) والمكان (مثل البيت) والزمان (مثل أمس) والوضع (مثل جالس) والملك (ذي مال) والفعل (مثل قطع) والانفعال (مثل انقطع) .

هذه هي المقولات بحسب ترتيب ارسطو لهـــا . فهي كما نرى كل ما يمكن ان يقال عن الموجود او الجوهر ؛ فالجوهر هو القابل لجميع المقولات الاخرى ، والمقولات امور مضافة اليه او مسندة او مقولة ، اي انهـــا محمولات ، وبتعبير أدق المقولة هي معنى كلي يمكن ان يدخل محمولاً في قضية .

ب – وأما القضية فهي العبارة او الجملة التي اذا سمعناها قلنا لصاحبها انه صادق او كاذب . وعناصرها الموضوع والمحمول ولفظة دالة على نسبة بينهما تسمى الرابطة . وقـــد تُطوى هذه الرابطة فتسمى القضية ثنائية كقولنا « سقراط فان » ، وقد تُعلن فتسمى القضية ثلاثية كقولنا « سقراط هو فان » .

وقد اتخذت القضية عنده صورة واحدة هي القضية التي تنسب صفةً ما او فعلاً ما الى موصوف او فاعل معين ، وتلك هي القضية الحملية . اما أنواع القضايا الاخرى المعروفة في المنطق كالقضية الشرطية والقضية الانفصالية ، فلا يكاد ارسطو يذكر عنها شيئاً ، وكل ما أورده في ذلك إنما هي اشارات غامضة لا غنـــاء فيها . وإذن فالموضوع الاصلي في بحثه هو القضايا الحملية . وقد بحث فيها من جهة الكم[1] ومن جهة الكيف[2] فانتهى الى وجود اربعة أنواع من القضايا :

---

١ – اي من حيث عدد الافراد الذين تنطبق عليهم .

٢ – اي من حيث السلب والإيجاب .

الكلية [1] الموجبة مثل كل س هو ص .
الكلية السالبة مثل لا س ص .
الجزئية [2] الموجبة مثل بعض س ص .
الجزئية السالبة مثل بعض س ليست ص .

وقد رمز الاوروبيون لهذه القضايا بالحروف (a, e, i, o) وهي عناصر الاستدلال .

جـ - وأما الإستدلال فهو الإنتقال من الأشياء المعلومة المسلّم بصحتها الى أشياء اخرى داخلة تحت هذه الأشياء المعلومة . والإستدلال هو الجزء الرئيسي من منطق ارسطو ، سواء ما تعلق منه بالقياس او البرهان .

فأما القياس فهو قول مؤلف من قضيتين [3] اذا سلمنا بهما لزم عنهما لذاتها قول ثالث بالضرورة يسمى نتيجة . مثل :

كل انسان فانٍ (مقدمة كبرى) .
سقراط انسان (مقدمة صغرى) .
سقراط فانٍ (نتيجة) .

وينبغي ان نلاحظ هنا ان القياس الارسططاليسي لا يفيد إلا في بيان ارتباط قضية بأخرى ولكنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة ، وذلك لأن النتيجة التي يصل اليها متضمّنة في المقدمة الكبرى . فقولنا مثلاً « سقراط فانٍ » هو نتيجة مندرجة في قياسٍ مقدمته الكبرى كل انسان فانٍ . فالقياس الارسططاليسي اذن لا يأتي بجديد . وهذا أهم نقد

١ - الكلي هو ما يدل على كثرة كقولنا : مدينة . والكليات خمس : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرَض العام .

٢ - الجزئي هو ما يطلق على شيء واحد معين كقولنا : طرابلس .

٣ - تسميان مقدمتين احداهما كبرى والثانية صغرى .

وجه لمنطق ارسطو . فهو منطق صوري انما يهتم فقط بانسجام الفكر مع نفسه دون مراعاة لتطبيقاته في الخارج .

هذا هو القياس ، وأما البرهان فهو استدلال مبني على مبادىء ضرورية وأوليات عقلية ، او هو قياسٌ مقدماته صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلّة لزومها . ومعنى قولنا « صادقة أولية يقينية » ، انها تنكشف للذهن انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . فهي لا تكون مستمدة من استدلال سابق بل تُعرف بالحدس العقلي المباشر . والفرق بين القياس والبرهان ان القياس مجرّد آلة لإقامة البرهان وليس برهاناً بالفعل .

والأوليات اليقينية او المبادىء الضرورية البينة بذاتها هي كقولنا ان الشيئين المتساويين لشيء ثالث متساويان فيما بينهما . ومنهـــا ايضاً العلوم المتعارفة وهي قوانين الفكر العامة التي تدخل في اي تفكير سليم كمبدأ الذاتية او الهوية (أ هي أ) ومبدأ عدم التناقض (أ ليست لا أ) ومبدأ الثالث المرفوع (س اما ان تكون أ او لا أ) فهي لا تُستنبط من نتائج اخرى غير ذاتها ولكنها أوليات في العقل ضرورية لا بد منها لكي يكون التفكير متسقاً مع ذاته . ومن هــذه المقدمات اليقينية ايضاً التعريفات الاولية للرياضة ولغيرها من العلوم . فقـــد افترض ارسطو ان لكل علم من العلوم مبادئه وأولياته الخاصة به ، ولا يمكن قيام العلم إلا بها ، كالمصادرات والتعريفات والاصول الموضوعة في هندسة اقليدس مثلاً .

من هذه الأوليات اليقينية على اختلاف انواعها يمكن للمرء ان يسير بطريق البرهان او القياس البرهاني فيصل الى نتائج برهانية يقينية لا ريب فيها ، ما دام ملتزماً بقواعد الإستدلال الصحيح .

هــذا النوع من الإستدلال البرهاني يفيد العلم اليقيني لأنــه صادر عن مبادىء كلية يقينية . ولكن اليقين الكامل لا يتوفر في المقدمات دائماً .

ففي اكثر الأحيان يعتمد الناس في تفكيرهم على استدلال مبني على مقدمات ظنية وآراء محتملة ، ويطلق ارسطو على هــذا النوع من الإستدلال اسم الجدل او الديالكتيك .

وهناك اخيراً نوع من الإستدلال المبني على مقدمات كاذبة او اغاليط تحدث من سوء استعمال اللغة او التلاعب بالألفاظ او التمويه في الأقيسة . وهذا هو الاستدلال السوفسطائي ، ويقال له ايضاً السفسطة او المغالطة .

٧ – الطبيعة

يختلف ارسطو عن افلاطون في انه – كما قلنا مراراً – فيلسوف واقعي ، اي ان الوجود المادي مقدم عنده على الوجود العقلي وأن الوجود العقلي مشتق من الوجود المادي . بينما يذهب افلاطون الى ان الوجود العقلي او عــالم المـُثل مقدم على الوجود المادي والى ان الوجود المادي مشتق من عالم المـُثل . فهما اذن يقفان في الفلسفة على طرفي نقيض .

هــذا ولا يمكننا ان نتناول هنا جميع اجزاء الفلسفة الطبيعية عند ارسطو فحسبنا منها المباحث الخمس الرئيسية التالية :

(أ) مبحث الحركة (ب) مبحث العلة (جـ) مبحث المكان (د) مبحث الزمان (هـ) مبحث الكون .

(أ) الحركة .– فالوجود الحقيقي عند ارسطو إنما هو الوجود الطبيعي ، اي الوجود المــادي المتحرك حركة محسوسة . فالحركة هي أهم شرائط هذا الوجود . اما المذاهب التي تلغي الحركة – كالمذهب الايلي مثلاً – فكلها في رأي ارسطو مذاهب ضد الطبيعة . اذ لا وجود للطبيعيات ولا لأي علم آخر إلا بافتراض الحركة ، وإلا كان العلم ممتنعاً . فالذين يقولون بالثبات الدائم إنمــا هم في الحقيقة يجعلون العلم ممتنعاً ، لذلك فهم يهرفون بما لا يعرفون .

فالحركة شيء ثابت ضروري لقيام العلم ، فضلاً عن انهـا أمر واضح في التجربة الحسية لا سبيل الى نكرانه او المكابرة فيه ، بل لا جدوى في البرهنة عليها لأن توضيح الواضح من المشكلات . فلا شيء أوضح من الحرّكة . واذا أردنا البرهنة عليها كان لا بد لنا من اللجوء الى مـا هو أقل وضوحاً منها ، اي لا بد من البرهنة على ما هو واضح بما هو غامض !

هذا وتقع الحركة عند ارسطو في اربع مقولات : مقولة الجوهر والكم والكيف والمكان .

فالحركة من حيث مقولة الجوهر هي حركة التغير او حركة[1] الكون والفساد . ومن حيث مقولة الكم هي حركة الزيادة والنقصان . وهي من حيث الكيف حركة الاستحالة . اما من حيث المكان فهي حركة النُّقلة . والفرق بين حركة الكون والفساد وحركة الاستحالة ان حركة الكون والفساد تتعلق بالصفات الذاتية للشيء ، ففيها يحلّ موجود محل آخر ، اي ان الحركة فيها إنما تتمّ بين نقيضين . وأمـا حركة الاستحالة فلا تتعلق بالصفات الذاتيـــة بل بالصفات العرضية : ففيها يحلّ عرَض محل عرَض آخر . فليست الحركة هنا بين نقيضين ، بل بين أعراض لا يصل الاختلاف بينها الى حدّ التناقض .

هذا وتفترض الحركة عدة أشياء . فهي تفترض اولاً موضوعاً وطرفين وعـلة . إذ لا بد للحركة من موضوع تقوم فيه وإلا امتنعت الحركة . وأما الحركة التي يذكرها افلاطون في « السوفسطائي » بين أجناس الوجود الكبرى فلا معنى لها ، لأنه لا موضوع لها تحلّ فيه .

وأما الطرفان فهما الاتجاه (من) والاتجاه (الى) . فالحركة تتجه من

---

١ – ليس لأرسطو رأي واحد في العلاقة بين التغير والحركة فهو في بعض الاحيان كان يفرق بينهما ، ولكنه كان في اكثر الاحيان يميل الى الخلط بينهما .

حال القابلية او التهيؤ الى حال التحقق او الوقوع ، وباصطلاح ارسطو ، من حال القوة الى حال الفعل . ومن هنا فالحركة عند ارسطو إنما هي استكمال لما هو بالقوة او تحقيق له . وهـــذا هو تعريفها العام عنده . إذ يقول :

« ان الاستكمال (او التحقيق) لما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة هو الحركة :

« فاستكمال المتغير من حيث هو متغير هو التغير .

« واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو الزيادة والنقصان .

« واستكمال القابل للانتقال هو النقلة » [١] .

(ب) **العلة** .– وكذلك لا بدّ للحركة من علة تكون سبباً لها ، وإلا كانت علة ذاتها . فالشيء لا يكون علة ذاته ، وإلا كان علة ومعلولاً في آن واحد ، وهو خُلف .

والعلل اربع : علة مادية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلة ، وعلة غائية .

فالعلة المادية هي المادة او الهيولى او ما منه الشيء ، كحجر الرخام هو العلة المادية للتمثال .

والعلة الصورية او الصورة هي ماهية الشيء وشكله ومجموع الخصائص التي يتم بها كماله ، كشكل التمثال وما هو عليه .

والعلة الفاعلة او الفاعل هي ما به يصير الشيء ما هو ، كالفنان الذي صنع التمثال .

والعلة الغائية او الغاية هي ما من اجله الشيء ، وهي هنا الغاية التي قصد اليها الفنان حين صنع التمثال [٢] .

---

١ – Physique, III, 201 a 10 .

٢ – Phys. II, 194 b 21 .

وقد رأى ارسطو ان هذه العلل الاربع يمكن اختصارها ورد بعضها الى بعض. فوجد ان العلل الثلاث التي تُذكر الى جانب العلة المادية (الصورية والغائية والفاعلة) يمكن ردها الى علة واحدة هي العلة الصورية. فما العلة الغائية في الواقع سوى الصورة. فالعلة الصورية تسمى علة غائية من حيث انها الصورة النهائية التي يتطلع اليها الفاعل عندما يشرع في عمله كما ان صورة الشيء مبنية دائماً على الغاية منه، متضمّنة في ماهيته. فأصل التفرقة بينهما إنما هي وجهة النظر فحسب. وكذلك العلة الفاعلة يمكن إرجاعها الى العلة الصورية، وذلك لأن الفاعل إنما يحقق الصورة في الشيء المراد تحقيقها فيه. فالصحة التي في ذهن الطبيب هي وسيلته الى شفاء المريض. فصورة الصحة التي هي غاية الطبيب فاعلة هنا، فهي إذن المحركة له. وبذلك تكون العلة الفاعلة جزءاً من العلة الصورية، متضمّنة في ماهيتها او قل هي نفس العلة الصورية، وإنما ينحصر الفرق بينهما في وجهة النظر وحدها. وهكذا فالعلة الفاعلة والعلة الغائية هما والعلة الصورية شيء واحد إذ يرتد بعضها الى بعض حتى تنحل في الشيء الى علته الصورية. وأما العلة المادية او المادة فلا تنحل الى غيرها. ولذلك ترتد العلل في الموجودات الطبيعية الى علتين اثنتين فقط هما العلة المادية والعلة الصورية، وبتعبير اوجز : المادة والصورة.

(ج) **المكان** — . وإذا كانت الحركة تستلزم ما يتحرك أي المادة، وقد تحدثنا عنها، فإنها تستلزم ايضاً ما فيه يتحرك، أي المكان. وقد عرض له ارسطو في الفصل الرابع من كتاب « الطبيعة ».

ووجود المكان امر بديهي تدلّ عليه حركة النُّقلة والإستحالة وتعاقب الأجسام على محل واحد ووجود الجهة : فوق، تحت الخ.

والمكان مفارق للجسم خارج عنه، فهو يحتوي الجسم دون ان يختلط به او يكون جزءاً منه. فهو بالوعاء اشبه. وتعريفه ان يقال : « انه

الحدّ اللامتحرك المباشر للحاوي » او كما يقول الفلاسفة المسلمون متابعين ارسطو : « انــه السطح الحاوي من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي » .

وتتداخل الأمكنة بعضها في بعض ، كل منها يحوي الآخر ، حتى نصل الى المكان العــام الذي يحوي كل مكان ولا يحويه مكان . فالإنسان على الأرض ، والأرض في الهواء ، والهواء في السماء ، والسماء تحوي الكون بأسره دون ان يحويها شيء . وهكذا فالتسلسل في المكانية لا بــد ان يقف عند حد اقصى هو مكان الأمكنة جميعاً . وفي ذلك رد على زينون وشيعته ممن ينفون وجود المكان لاستحاله ان تتسلسل الأمكنة الى غير نهاية . فوجود الحاوي لا يستلزم بالضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ويكون هو بدوره محويــاً بالنسبة الى حاوٍ آخر اكبر منــه . وبهذا المعنى فان السماء الأولى مكان اقصى يحوي كل شيء وليس يحويه شيء .

وبعبارة اخرى اكثر ايجــازاً ، يفرّق ارسطو بين نوعين من المكان : مكان خاص ومكان عام . وما ينطبق على احدهما لا ينطبق على الآخر . فالمكان الخاص او المحل هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ، كالغرفة يحويها البيت والبيت يحويه الشارع . اما المكان العام او المشترك فهو المكان الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيــه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي ، كالسماء تحوي كل شيء ولا يحويها شيء . فهي حاوية لا محوية .

فاذا لم يكن خارج السماء مكان اوسع منها يحويها لم يكن هناك خلاء يكون امتداداً لها ويكون مع ذلك خلواً من كل جسم حتى من الهواء . فلا مكان بدون جسم متمكن ، اما المكان الخالي من الجسم فهو من اغاليط الوهم . فلا مكان للكون لأن كل مكان حقيقي فمن الكون هو . ولا موجود غير الكون . فيلزم عن هذا ان الموجود هو الملاء ، وان الملاء محدود ، فالكون اذن متناه .

(د) الزمان . – وكما تستلزم الحركة المادة والمكان كذلك هي تستلزم الزمان حتى لتكاد تختلط به على حد قول البعض وتصبح وإياه شيئاً واحداً . فأرسطو – كأفلاطون – قد ربط الزمان بالحركة ، إلا أن الفارق بينهما ان افلاطون يعدّ الزمان هو الحركة في ذاتها ، اما ارسطو فيعدّ الزمان مقدار الحركة . فطبيعة الزمان عجيبة غريبة ، لأن وجوده غامض بل هو اقرب الى اللاوجود . فالمعلوم ان الزمان يتألف من الماضي والحاضر والمستقبل ، وهو لا يخرج عن ان يكون احد هذه العناصر الثلاث ، فاذا كان الزمان موجوداً حقاً فأين عسى ان تكون عناصره ؟ ان الماضي قد فات ، والحاضر يتقضّى ولا يكاد يستقر في مقامه . والمستقبل لم يوجد بعد . فهل نفهم من هذا ان الزمان غير موجود ؟ كلا . فهو امر يقضي به الحس الظاهر الذي لا مجال الى الشك فيه ، كما يتطلبه قانون الحركة . حتى ان هناك من يذهب – كما رأينا – الى التوحيد بينه وبين الحركة ، وما هو من الحركة في شيء . فالحركة انواع كثيرة ، فمنها حركة النُقلة وحركة الاستحالة .. كما مرّ معنا ، إلا انه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها جميعاً . ثم ان الحركات منها السريع ومنها البطيء ، وأما الزمان فيجري على منوال واحد ووتيرة واحدة . فهو زمان راتب مطرد يظل هو هو ، فكيف يكون الزمان حركة ؟ نعم انه مرتبط بالحركة لازم عنها ، ولكنه ليس هو الحركة . انه يعبر عن تتالي الحركة وتعاقبها بحسب ما قبلها وما بعدها ، غير انه على كل حال ليس هو إياها . ومن هنا فقد عرف ارسطو الزمان بأنه « مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » . فالزمان اذن ليس عين الحركة ، وإنما هو الجانب المعدود من الحركة ، ما يقبل العد منها .

ويتخذ ارسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على أزليتها . فالزمان لا يمكن فهمه إلا بواسطة ما يسمى « بالآن » إذ هو يرتدّ الى « الآن » . فالآن هو ُلبّ الزمان . انه أشبه بحدٍّ يحدّ الزمان ، لأنه نهاية زمن مضى

وانقضى وبداية زمن آتٍ . فقبله زمان وبعده زمان . وكذلك لكل زمان قبل او بعد . ولما كان لا آن إلا وكان آن قبله وبعده – إذ من المستحيل عنــد ارسطو وجود آن ذي صفة خاصة يصحّ ان يكون بداية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت نهاية لزمن آخر او يكون على العكس نهاية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت بداية لزمن آخر – لما كان الأمر كذلك فالزمان لا بداية له ولا نهاية . وكذلك الحركة لا بداية لها ولا نهاية ، لأننا لا يمكن ان نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة . فالحركة إذن أزلية أبدية لأنها مرتبطة بالزمان . وبذلك ينفي ارسطو فكرة حدوث الزمان والحركة ويقول بقدمها وأبديتها ، وبالتالي بقدم العالم وأبديته .

(هـ) **الكون** .– والكون كروي لأن الكرة افضل الأشكال ، ولأن الشكل الكروي هو الوحيد الذي يمكن للمجموع فيه ان يتحرك حركة واحدة متصلة أزلية ابدية تدور في خط منحنٍ مقفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج الى خلاء خارجه . فلا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بالحركة الدائرية ، إذ لا اول لها ولا وسط ولا آخر ، ولا بدء ولا انتهاء . فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود الى ذاتها ، بينما الحركات الأخرى – كالمستقيمة مثلاً – تذهب من ذاتها لتعود الى غيرها .

والكون في رأي ارسطو يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة التي يوجد بعضها في جوف بعض (sphères concentriques) يحرّك الأعلى منها الأدنى ولا يفصل بينها اي فراغ . والفلك اشبه بكرة شفافة لها قطبان يتصلان احدهما بقطب الفلك الذي فوقــه والآخر بقطب الفلك الذي تحته ، بحيث ان كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرّك ما تحته ، الى ان ينتهي الامر الى آخر الأفلاك وأقربهــا الى الارض وهــو فلك القمر .

وهكذا عندما يحرّك المحرّك الاول الفلك الخارجي يحرّك بالتالي جميع الأفلاك التي تحته .

والأرض توجد في الفلك المركزي الذي تدور حوله باقي الأفـلاك . وهي كرة ثابتة تقع في اسفل العالم ، لأنها من تراب ، والتراب ثقيل فمكانه الطبيعي هو الأسفل . والدليل على كرويتها ظلها المستدير على سطح القمر عند الخسوف ، كما ان الدليل على ثباتها في مركزها وعدم دورانها لا حول نفسها ولا حول غيرهـا ان الحجر تقذف بـه الى اعلى فيعود الى نفس المكان الذي قذف منه ، فلو كانت تدور حول نفسها لتأثر الحجر بحركتها ولسقط في مكان آخر ، كما انها لو كانت تدور حول غيرها لانتقلت من مكان الى آخر في الكون ولشاهدنا اختلافاً في مواقع النجوم الثابتة من ليلة الى اخرى .

ويـلي الارضَ فلكُ القمر فعطارد فالزهرة فالشمس فالمريخ فالمشتري فزحل . يضاف اليها فلك الثوابت . أمـــا آخر الأفلاك او اقصاها فهي السماء الاولى ويسميها العرب بالفلك المحيط . وهو غـلاف العالم ويتحرك عن المحرّك الاول ويحرك ما بعده . وأخيراً المحرّك الاول او المحرّك الذي لا يتحرك او الله : ويقع على تخوم العالم . لكن ارسطو يستدرك في كتاب (السماء) فيقول انه لمـــا لم يكن خارج العالم خلاء او زمان او حركة امتنع ان يوجد هذا المحرّك في مكان ما او زمان ، او كما يقول الاسلاميون انه موجود لا في زمان ولا في مكان ، ومع ذلك لا يخلو منه زمان او مكان .

ويقسم ارسطو العالم الى قسمين ، وأساس هذا التقسيم هو فلك القمر . فهناك عالم ما فوق فلك القمر ثم هناك عالم مـا تحت فلك القمر ، وكلا العالمين متمايز عن الآخر غاية التمايز .

فأما عالم ما فوق فلك القمر – ويسمى العالم الأعلى – فيتألف من الاجرام السماوية على اختلاف انواعها ، وتختلف مادتها عـن مادة الاجسام الفاسدة

ألمتغيرة في عالمنا الارضي . وهـذه المادة كما يذكر في « كتاب السماء » هي الاثـير او العنصر الخامس ، وهو عنصر سام شريف ، يمتاز من العناصر الأربعة بأنه غير متغير وغير قابل للفساد ولا للزيادة والنقصان ، ولا يقبل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة الكاملة البسيطة الخالدة ، اعني الحركة الدائرية ، بينما العناصر الأربعة او مركباتها فاسدة متغيرة متحركة حركة مستقيمة من اعلى الى اسفل او من اسفل الى اعلى بحسب ناموس الخفة والثقل .

ويصف ارسطو الأجرام السماوية بأنها حية ، بل بأنها اكثر حياة من الانسان نفسه . ولهـا محركات أزلية أبدية تحركها عددها (٤٧) او (٥٥) يسميها ارسطو عقول الكواكب . وهي مفارقة أزلية أبدية تحرك هـذه الإفلاك جميعاً وتستمد حركتها من المحرّك الاول الذي لا يتحرك وهو الله . وتتم حركة السماء الاولى او الفلك المحيط بنوع من العشق المتجه الى الله ، أي بحركة غائية بحتة . أما حركات الأفلاك الاخرى ، وهي حركات اكثر تعقيداً فتتم بفعل محركات اخرى هي عقول الكواكب . ولذلك فكل شيء فيها انما يجري بنظام تام وإحكام عجيب .

وقـد رجع ارسطو في تفسيره لهذه الحركات الى نظرية يودوكس (Eudoxe) الذي جعل عـدد الأفلاك (٢٦) وتلميذه كليبوس (Callippe) الذي رفع عددها الى (٣٣) فنقدهما ارسطو وجعل عدد الأفلاك (٤٧) او (٥٥) كما ذكرنا وجعل لها عقولاً هي مناط سيرها وحركتها .

وأما العالم الأسفل ، عالم ما تحت فلك القمر ، فهو عالمنا الارضي ، عالم العناصر الأربعة ودار الكون والفساد ، أي عالم التكوّن والتفكك ، لأنه يتألف من اربعة عناصر وكيفيات متضادة ، ينتج عنها أفعـال متضادة . فهو عـالم ناقص خسيس قوامه المادة ، إذ المادة تنطوي على إمكانيات كثيرة ، وهذه الإمكانيات تؤثر فيها دوافع لا حصر لها تجعلها تتجه احياناً

الى عكس الطريق السليم . ومن هنا ما نرى فيه من شواذ ومسوخ وأمراض ونقائص ، خلافاً لعالم ما فوق فلك القمر ، فإنه عالم خال من المادة القابلة للممكنات ، ولذلك لا تجد فيه إلا النظام والتام والخير والحق والجمال .

وأول الموجودات في عالم الكون والفساد العناصر الاربعة (الماء والهواء والنار والتراب) وهي تنجم عن الهيولى (المادة) عند اتحادها بكيفيتين من الكيفيات الاربع (الرطب والبارد والحار والجاف) . فهذه الكيفيات منها الفاعل ومنها المنفعل كما يذكر ارسطو في كتابه (الكون والفساد) [1] ؛ فالحار والبارد كيفيتان فاعلتان ، اما الرطب والجاف فكيفيتان منفعلتان . ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الاربعة الاولية مشتملاً على جانب فاعل وجانب منفعل . ولما كانت الهيولى هي العامل المشترك بين هذه العناصر جميعاً صحّ ان تتعاقب عليها الاضداد بتأثير الكيفية الفاعلة في الكيفية المنفعلة وأمكن للعناصر ان تتحول بعضها الى بعض ، لا بمحض الصدفة بل تبعاً لنظام ثابت لا يتغير .

وهذه العناصر طبقات غير مستقرة لما ينتابها من تغير واستحالة . فلكل واحد منها فلكه الخاص . لكل منها مكان طبيعي وحركة طبيعية الى هذا المكان إن لم يعقه عائق : النار تتجه الى أعلى ، والتراب الى أسفل ، ومنه تتكوّن كتلة الارض ، وبينهما الماء والهواء . وهذه تتلامس وتتراكب طبقات بعضها فوق بعض ، فأعلاها يلامس أسفل فلك القمر وهو أدنى الأفلاك العلوية ، وأدناها يلامس مركز العالم . غير ان هذه العناصر قد تتحرك حركة مضادة للطبيعة بفعل العنف والقسر ، وذلك حين تتجه بتأثير محرك خارجي في عكس اتجاهها الطبيعي ، كأن يتجه التراب الى أعلى . وتتمّ الحركة الطبيعية في الغالب اذا لم يعقها عائق ،

---

١ — De la Génér. et de la Corrup. II 2 - 8 .

لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابلية للحركة نحو غاية معينة .

ومن هذه العناصر البسيطة – اي التي لا يمكن ان تتحول الى شيء آخر ابسط منها ولكن قد يتحول بعضها الى بعض – تتألف جميع الأجسام المركبة ، سواء كانت اجساماً جامدة او كائنات حية . والفرق بينهما ان الكائنات الحية تتميز عن الجوامد بعلة فاعلة يتم بها التغذي والنمو وتوليد المثل وغير ذلك . وهذه القوة هي النفس . وهي تختلف باختلاف مرتبة الحيوان في سلم الكائنات الحية . فالنفس هي أصل الحياة .

٨ – النفس

ان علم النفس تابع للعلم الطبيعي بحسب ارسطو ، بل هو الجزء الأشرف من العلم الطبيعي « فجميع الافعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي » كما يقول . لذلك كان من جملة العلوم الطبيعية . ومن اجل هذا جعلنا الكلام على النفس بعد الكلام على الطبيعة .

ان مذهب ارسطو في النفس مذهب ثنائي . فهو – كأستاذه افلاطون ومن قبله سقراط – يقول بوجود بدن ونفس . فلم يكن واقعياً صرفاً كما كان الاقدمون ممن سبقوه ، ولا مثالياً صرفاً كبعض الفلاسفة المحدثين من المدرسة الالمانية مثلاً . وتتضح هذه الثنائية في تعريفه للنفس من انها « كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » . فهناك اذن نفس وهناك بدن في آن واحد . وهي تفرقة تقوم على فكرته الخصبة التي تسود جماع فلسفته ، وأعني بها فكرة الهيولى والصورة . فكما انه ثنائي في تصوره للأشياء من حيث ان كل شيء يتألف من مادة وصورة ، فهو كذلك ثنائي في مذهبه في النفس . فالبدن هو بمنزلة المادة او الهيولى ، والنفس هي بمنزلة الصورة . وهذه الثنائية نراها تتجلى في كل فلسفته . فليس بدعاً ان

نراهـا في علم النفس عنده ، بل لعلها في فلسفته النفسية أولى منها في اقسام فلسفته الاخرى .

في هـذه الثنائية تكون الصورة بمثابة الفعل او الكمال بينما تكون الهيولى بمثابة القوة . فالنفس من البدن هي اذن بمثابة الفعل او الكمال من القوة التي تستكمل به . غير ان الكمال (او الفعل) على درجتين :

كمال اول ، وهـو حصول القوة او الاستعداد في الكائن الحي . إذ النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار ، بل تتوقف بعض وظائفها احياناً كما في حالات النوم او الغيبوبة او عند الطفل الرضيع مثلاً . فالكمال في هذه الحالة كمال أول .

وأما الكمال الثاني فهو حصول القوة بالفعل وتحققها باستمرار .

وبهذا المعنى فان النفس كمال اول ما دامت لا تمارس قوتها بالفعل على نحو دائم .

وقوله « جسم طبيعي » يُخرج الجسم الصناعي . فالنفس من خصائص الجسم الطبيعي وحده ، وأما الجسم الصناعي فلا نفس له .

وليس كل جسم طبيعي أياً كان تحل فيه نفس ، بل لا بدّ لها ايضاً من جسم طبيعي « آلي » ، وهو الجسم الذي اكتملت آلاته وأعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس .

أمـا قوله « ذو حياة بالقوة » فمعناه ان هذا الجسم المستكمل لأداته تشريحياً يجب ان يكون ايضاً مستكملاً لوظائفه فسيولوجياً حسب تعبيراتنا الحديثة . فـلو كان جثة هامدة ، أي مكتملا تشريحياً ، فلا يكفي لكي تمارس النفس فيه افعالها ، بل يجب ان يكون ايضاً مكتملاً فسيولوجياً ، أي قادراً على ان يقوم بوظائفه على الوجه الاكمل .

هـذا هو حد النفس عند ارسطو ، وفيه يربط بين النفس والحياة .

فالنفس هي ما يميز بين الكائن الحي من غير الحي . والعكس صحيح ايضاً بمعنى ان الحياة هي ما يميز الكائن المتنفس (ذا النفس) من الكائن غير المتنفس .

ومعنى هذا ان العلاقة بين النفس والبدن هي من الوثاقة والقوة بحيث لا يمكن للنفس ان توجد مفارقة ، كيف لا وهي صورة ، والصورة لا توجد مفارقة للهيولى . وبهذا يخالف ارسطو استاذه افلاطون الذي يذهب الى ان النفس جوهر روحاني مفارق كان موجوداً قبل وجود البدن وسيظل موجوداً بعده ، وما وجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة من الزمن سيغادره بعدها الى عالمه في الملأ الأعلى .

مراتب النفوس .— والنفس ليست مخصوصة بالانسان وحده . فإنها لما كانت هي التي تميز الكائن الحي من غير الحي ، كان منها مراتب مختلفة باختلاف مراتب الحياة . فهناك ثلاث مراتب من الحياة وبالتالي ثلاث مراتب من النفوس تصّاعد في نظام تدريجي يبدأ بالأبسط فالبسيط فالأقل بساطة والاكثر تعقيداً بحيث تشمل المراتبُ العليا المراتبَ الدنيا .

فهناك اولاً النفس النباتية او الغاذية ، وهي أبسط أنواع النفوس لأنها موجودة في جميع الأحياء . ووظائفها التغذي والنمو وتوليد المثل ، وكل منها يُسلم الى ما بعده . فالتغذي يجعل الكائن الحي ينمو في اتجاه معين وسُنة معينة حتى يصل الى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام بالذات . والتوليد يضمن استمرار النوع ومشاركة الفرد الفاني في الخلود والألوهية . فكل كائن حي يرغب في تخليد ذاته « ومحاكاة ما هو أزلي وإلهي » . وذلك « غرض جميع الموجودات الحية » .

وهناك ثانياً النفس الحساسة او الحيوانية ، ووظيفتها الاتصال بالعالم الخارجي ونقل صوره الى الداخل . فهي تدرك الصور خالية من مادتها ،

على حين ان النفس الغــاذية تقبُّل للمادة وإدخال لها في تكوين الجسم . وهــذه النفس موجودة في جميـع انواع الحيوانات وتتدرج وظائفها بحيث تبدأ دائماً بحاسة اللمس لأنها أبسط الإحساسات وتشترك في جميـع الإحساسات الاخرى الاكثر تعقيداً . ويلي اللمسَ الذوقُ فالشم فالسمع فالبصر . وكل حاسة منها تنفعل بمحسوس معين لا تنفعل بسواه . فلكل منها اختصاص في النقل الى الداخل لا يشاركها فيه اي حس آخر . فالباصرة مثلاً تنقل الاشكال والالوان إذ لا تنفعل بغيرها ، والذائقة تنقل الطعوم . ولا تتعدى كل حاسة اختصاصها الى غيرها .

ولا يقتصر الامر على هذه الحواس الخمس الظاهرة ، بل هناك حواس اخرى باطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة .

أ – **الحس المشترك** .– ويختلف عن الحواس الاخرى في انه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات التي لا بد فيها من تضافر عدة حواس : مثال ذلك الحركة والسكون والجوع والشكل والعدد والحجم والوحدة . كذلك هو يميز المحسوسات المختلفة من كل جنس بعضها من بعض ، فيميز الابيض من الاسود في داخل اللون . وأخيراً نستطيـع بهذا الحس ان ندرك اننا ندرك ، اي انه هو الذي يجعلنا نشعر بأننا نحسّ . فلو اقتصر الامر على الحواس الخمس لرأينا وسمعنا دون ان نشعر بأننا نرى ونسمع . ومن هذا نرى ان الحس المشترك ليس مجرد انفعال ، وإنمـــا هو انفعال مصحوب بالإدراك . وبذلك يكون الحس المشترك اول خطوة في طريق التفكير . وهذا الحس مركزه القلب .

ب – ويلي الحسَّ المشتركَ **المخيلةُ** : وهي في مرحلة وسطى بين محض الحسّ ومحض الفكر . ذلك ان الصورة الحسية لا تزول من النفس بعد زوال المحسوس ، بل تتخلف عنها آثار تظل محفوظة بحيث يمكن استدعاؤها عنــد الحاجة اليها . وتتفاوت الحيوانات في الاحتفاظ بهذه الآثار ، اذ لا

توجد المخيلة في جميع الحيوانات ، بل في الحيوانات الراقية منها . وللمخيلة شأن كبير في الاحلام : فمنها تنبعث صور الإحساسات السابقة وتظهر في النوم . وهذه الصور لا بد منها عند تكوين المعقولات .

ج – وأخيراً **الذاكرة** . – وهي لا تختلف عن المخيلة إلا في نسبتها الى الزمان الماضي ، إذ عملها محصور في بعث الصور إرادياً وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائياً كما يحدث في الاحلام .

تحدثنا حتى الآن عن النفس النباتية والنفس الحيوانية ، وأما النفس الإنسانية او النفس الناطقة ، فيختص بها الإنسان دون الحيوان ، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق او العقل ، وهو القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان . فالحواس إنما تدرك الجزئيات ، أي الأعيان المحسوسة في علاقاتها الزمانية والمكانية ، فتشير اليها وتصفها بصفة : هذا إنسان ابيض ، وهذه امرأة زنجية . وأما العقل فيدرك الكلي . فهو لا يتعلق بهذا الإنسان او ذاك ، وإنما هو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان .

والعقل نظري وعملي : فهو من حيث يدرك الماهيات في انفسها يسمى عقلاً نظرياً ، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها او شر فينفر منها يسمى عقلاً عملياً .

والعقل النظري يقال بالإشتراك على درجات مختلفة ، فهناك العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال . والتعبيران الاول والأخير ليسا لأرسطو وانما هما لشرّاحه اليونان من بعده ، وقد وضعوهما بناء على ألفاظ ارسطو وروح مذهبه العام .

أ – فالعقل الهيولاني إنما هو عقل بالقوة ، أي مجرّد استعداد للتعقل . انه يشبه صحيفة بيضاء (Tabula Rasa) خالية من الكتابة ولكنها قابلة

لأن يكتب عليها كل شيء . وكذلك العقل الهيولاني (او العقل المنفعل) فهو قابل لأن تحصل فيه المعقولات بالفعل بتأثير عامل خارجي هو بالفعل دائماً وهو مبدأ كمال او تحقيق فيه يسمى عقلاً فعالاً ، كالنور يجعل الالوان التي كانت في الظلام بالقوة (أي كانت غير مرئية ولكنها قابلة لأن تُرى بفعل فاعل) اقول يجعلها بالفعل بعد ان كانت بالقوة .

ب- ويلي العقلَ الهيولاني العقلُ بالملكة ، وهو عبارة عن العقل الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات فأصبح بالفعل بمعنى ما بعد إن كان بالقوة ، نتيجةً لاكتساب المعارف . او قل هو في مرحلة وسطى بين القوة والفعل لأن صاحبه يستطيع استحضار معارفه متى شاء ، ولكنها ليست حاضرة امامه دائماً . وهو من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل . فمن حيث انه قدرة على الإدراك قد توفرت آلتها هو بالقوة ، ومن حيث انه تمرّس بالمعقولات وأصبح التعقل له ملكة ، هو بالفعل .

ج - وأخيراً العقل الفعال ، وهو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال او التحقيق للعقل الهيولاني ، أي هو الذي يخرج المعقولات من الماديات - وهي موجودة فيها بالقوة - ويطبع بها العقل الهيولاني فيخرجه الى الفعل ، وإلا لظل عقلاً هيولانياً بالقوة ولما تحقق له الكمال . فالعقل الفعال هو بالفعل دائماً ، كالشمس هي نور بالفعل دائماً ، يحيل المرئيات التي هي بالقوة الى مرئيات بالفعل . فلو كانت تارة ضياء وتارة ظلاماً ، أي لو لم تكن نوراً بالفعل دائماً ، لما استطاعت ان تكشف الأشياء وتنقلها من مرئيات بالقوة الى مرئيات بالفعل . هذا هو حال الشمس في المحسوسات . وكذلك حال العقل الفعال في المعقولات .

وأرسطو مضطرب غاية الاضطراب في امر العقل الفعال ، بل انه لم يضطرب في شيء كاضطرابه فيه . فعلى حين يصرح في كتاب « النفس » بأن العقل الهيولاني والعقل الفعال موجودان في النفس الانسانية ،

يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل الهيولاني ، بل وعن قوى النفس جميعاً ، وعن كل الاشياء المادية المحسوسة ، اذ يقول انه مفارق ، اي غير ممتزج بمادة وليس له عضو يقوم فيه ، وانه هو وحده لا يفنى بفناء البدن لأنه خالد دائم ، بينما يقول عن العقل الهيولاني انه فاسد . ولكن هـذا العقل هل هو الله حقيقة كما سيقول الاسكندر الافروديسي احـد شرّاح ارسطو اليونان في القرن الثالث للميلاد ؟ أم هو والعقل الهيولاني كلاهمـا موجود في النفس الانسانية كما سيقول تامسطيوس (Thémistuis) احـد الشرّاح اليونان ايضاً في القرن الرابـع الميلادي ؟ أم هو من العقول الفلكية او الجواهر المفارقة التي تحرّك الاجرام السماوية كما سيقول فلاسفة العرب ؟ ثم ما اصل هذا العقل الخالد ومن أين يأتي ؟ ليس في نصوص ارسطو ما يساعد على ان نجيب عن هذه الاسئلة او ان نقطع فيها برأي . فالقضية اذن غامضة ، والغموض يستتبـع الغموض . فأرسطو بقوله بالعقل الفعـال يناقض نفسه ، لأنه يقول تارة ان القوى الحسية والعقل الهيولاني تضمحل وتتلاشى ولا يبقى إلا العقل الفعـال ، الذي هو قوة من قوى النفس ، « حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد » وأنه مفارق خالد دائم . فقوله ببقاء العقل الفعال ومفارقة الصورة للبدن يجعله متفقاً مع استاذه افلاطون ، مع انـه ثار عليه وانتقد آراءه الخاصة بجوهرية النفس وحلولها في البدن ومفارقتها له بعد الموت . أم تراه يعني ان الجزء الناطق من النفس باقٍ وحده بعد انحلال البدن ، اما قوى النفس الاخرى ، وأما الفرد الحاصل على هذه القوى ، فإلى فناء وانحلال ، كأنما الخلود للنوع لا للفرد ، ممـا سيُنسب الى ابن رشد زوراً وبهتاناً ؟ مجموعة من المتناقضات يجرّ بعضها بعضاً !

هذه هي مراتب النفس عند ارسطو وهذه هي قواها المختلفة . فهو لا يفرّق بين انواع مختلفة من النفوس كما توهم البعض ، وإنمـا هو يفرّق بين وظائف مختلفة لنفس واحدة . فهو يتساءل : هل تشترك النفس بكليتها

عند قيامها بوظائفها المختلفة ، أم هي تنقسم الى اجزاء يختص كل منهـا بنشاط معيّن ؟ وهو يرفض احتمال انقسامها الى اجزاء ، وإلا فماذا عسى ان تكون علة وحدتها ؟ هل يكون الجسم ؟ كلا ، لأن النفس لا الجسم هي مصدر وحدة الكائن الحي . لذلك فإن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم . والدليل على ذلك ان بعض انواع النبـات والحيوان اذا قطعت اجزاء ظل كل جزء منها محتفظاً بجميع خصائص النفس التي في الجزء الآخر . وعلى كل حال ، فإن ارسطو حين يذكر كلمة « اجزاء النفس » فإنما يعني قواها المختلفة . واذن فـــلا يجوز ان نُخدع بتقسيمه النفس نباتية وحيوانية وإنسانية . فإنمـــا هي نفس واحدة لها وظائف مختلفة . وبذلك يختلف ارسطو عن افلاطون الذي يقول بثلاث نفوس : شهوية وغضبية وعاقلة . وأما ارسطو فإنه يقول بنفس واحدة لها وظائف متعددة ينطوي الأعلى منها على ما هو أدنى لا العكس ، بمعنى ان النفس الانسانية تنطوي على قوى النفس الحيوانية والنفس النباتية ، وأما النفس النباتية فلا تنطوي إلا على قوى النفس النباتية وحدها . وأمـــا النفس الحيوانية فإنها تنطوي على قوى النفس النباتية والنفس الحيوانية دون النفس الانسانية . فما هو في مرتبة دنيا لا يوجد إلا وحده ، وأما مـا هو في مرتبة عليا فلا يوجد إلا بوجود ما تحته . وهكذا تصّاعد قوى النفس من النفس النباتية الى النفس الحيوانية الى النفس الانسانية في نظام من التماسك والترابط جميل . وبذلك يكون ارسطو اقرب الى الروح العلمي من استاذه افلاطون .

٩ – ما وراء الطبيعة

تقع دراسة ارسطو لما بعـــد الطبيعة في اربع عشرة مقالة عُرفت بحروف الأبجدية اليونانية من حرف الألف الى حرف النون . ولذلك يسميها العرب « كتاب الحروف » ، وهي تبحث في الوجود من حيث هو موجود

وفي مبادىء البرهان الاولى وفي الأسس الكبرى للمعرفة العلمية ، وفيما اذا كان يصحّ وجود علم برهاني واحد يشمل جميع هذه المبادىء ، كما تبحث في الاسباب او العلل وأقسامها وفي طبيعــة الجوهر وأنواعه وفي المادة والصورة والقوة والفعــل وفي عــلة الموجودات القصوى او المحرك الذي لا يتحرك .

وأول ما يلاحظ المرء في هــذا العرض لموضوعات كتاب « ما بعــد الطبيعة » اتصالها الوثيق بنظرية المعرفة والمنطق والطبيعة وتشابكها بهــا تشابكاً يكاد يكون من المتعذر الفصل بينها فيــه ، بل هي متشابكة في ذهن ارسطو نفسه وفي الوجود نفسه ايضاً . فالوجود لا يعرف هــذه القيود المنطقية والمعرفية ولا يفرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة وإنما هي الاذهان تصل بين المنفصل وتفصل بين المتصل ، فتفرّق وتوحّد بالتحليل والتركيب ، وكل عمليات العقل إنما هي تحليل وتركيب .

فلا غرابة إذن ان يكون هناك اشتراك بين الموضوعات والمسائل التي سنعرض لها هنا في باب ما بعد الطبيعة وتلك التي عرضنا لها في ابواب اخرى من فلسفة ارسطو ، على اننا سنركز هنــا بالطبع على جوانب من الوجود لم نتناولها هناك او لعلنا تناولناها على وجه كانت له أهمية خاصة في سياقه هناك فلم تَعُدْ له تلك الأهمية هنا .

فالوجود له جوانب لا تُعَدّ ولا تُحصى ، كما ان لكل جانب وجوهاً من العرض تختلف باختلاف القرائن والسياق . والذي يهمّنا هنا إنمــا هو ان ندرس الوجود من حيث هو وجود . فالوجود معنى عام قد يدلّ على الموجودات من حيث هي مادة وحركة ، وقــد يدلّ على الموجودات من حيث هي كم وعدد ، وقد يدلّ عليها من حيث إمكان معرفتها ، وقد يدلّ عليها ايضاً من حيث ان لها قواماً وكنهاً هما علة وجودها . فالاول هو علم الطبيعة ، والثــاني هو علم الرياضة ، والثالث هو علم المنطق ونظرية

المعرفة ، والرابع هو علم ما وراء الطبيعة . فعلم ما وراء الطبيعة هو علم الوجود بما هو موجود ، اي هو العلم الذي يبحث في وجود الوجود ، أعني كنه الوجود وما به قوامه ، او قل هو العلم الذي يبحث في أوائل الموجودات . ومن هنا تسميته بالفلسفة الاولى . فهي اولى لأنها تبحث في مبادىء الوجود وعلله وتُعنى خاصة بمعرفة الله علة العلل ، ولذلك يطلق عليها اسم العلم الإلهي . وأما تسميته بعلم ما وراء الطبيعة فهي من « ميتا » (meta) اليونانية ومعناها « بعد » او « وراء » و « فوزيس » (phusis) ومعناها « الطبيعة » ، اي المقالات الاربع عشرة التي تلت كتب الطبيعة وجاء ترتيبها بعدها عند تصنيف كتب ارسطو . ولم يستعمل ارسطو هذه اللفظة ، بل لقد استعمل اسم « الفلسفة الاولى » و « العلم الإلهي » . ولعل اول ما ترد كلمة « ما بعد الطبيعة » عند نيقولاوس الدمشقي (القرن الاول للميلاد) الذي قد يكون استفادها من معاصره اندرونيقوس الروديسي عند تصنيفه لكتب ارسطو فوضع مقالات الفلسفة الاولى الاربع عشرة بعد كتب الطبيعة . وكلاهما من شرّاح ارسطو المعروفين .

وليس من الممكن هنا بالطبع ان نتناول جميع مسائل هذا العلم عند ارسطو ، بل سنجتزىء منها بما يعطي فكرة وافية عنه . وأهمها في نظرنا خمس مسائل: (أ) مبحث الجوهر، (ب) مبحث المادة والصورة، (ج) مبحث الغائية ، (د) مبحث قدم العالم ، (هـ) مبحث الالوهية .

(أ) **الجوهر** .— رأينا في المنطق ان الجوهر هو ما تحمل عليه سائر المحمولات ، وهي المقولات التسع الباقية . ولذلك فإن الجوهر هو اول الأشياء وأحق المقولات باسم الوجود ، إذ بانعدامه تنعدم جميع الموجودات وأما المقولات الأخرى فوجودها بالتبع لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها جميعاً ، فإنها تتقوم به ، أما هو فلا يتقوم إلا بذاته . ولذلك يعرفه

ارسطو بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحل في موضوع ، أي هو الشيء القائم بذاته والذي لا يوجد في غيره .

هـذا هو المفهوم المنطقي للجوهر ، ولكن المنطق وحده لا يغني في معرفـة الوجود . فيجب ان ينضم الى المفهوم المنطقي للجوهر المفهوم الوجودي ، أي تعيين طبيعة الموجود الذي ينطبق عليـه المفهوم المنطقي ويكون في نفس الوقت موضوعاً للعلم الإلهي . وبهذا المعنى فإنـه المفهوم الوجودي للجوهر هو ما يشير الى مفردات هذا العالم المحسوس . فهو يقال على افراد الحيوان والنبات وأجزائها والأجسام الطبيعية كالعناصر الأربعة والمعادن .. أي كل مـا في العالم الطبيعي من اشياء ، كما يقال ايضاً على الكواكب كالشمس والقمر وغيرهما .

هـذا هو المعنى الاول للجوهر وهو الفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط . وهناك معنى آخر له ايضاً وهو انه يطلق على الانواع والأجناس التي يدعوها ارسطو بالجواهر الثواني لأنها جواهر بمعنى فرعي اذا قيست بالموجود الفرد . إلا ان افلاطون في نظرية المثـل يجعلها اولى الجواهر وأولى الموجودات وأجدرها بالوجود ، إذ المثل او الكليات عنده هي الوجود الحق وكل ما عداها وهم وخيال . فالوجود العقلي عنده اولى من الوجود الحسي ، وهو الموضوع الحقيقي للفلسفة ، خلافاً لأرسطو الفيلسوف الواقعي الذي يؤكد على الوجود العيني المحسوس . فالكلي عنده رغم كونه شيئاً حقيقياً وموضوعياً ، إلا انه ليس له أي وجود مستقل . فإنما الوجود للجزئيات لا للكليات ، وكلما اقترب الشيء من الوجود الفردي كان امعن في الوجود . فحين يتعلق الأمر بالجوهر بالمعنى الأخير يكون النوع امعن في الجوهرية من الجنس وذلك لأنه اقرب منه الى الفرد . بينما الجنس امعن في التجربة . فمدار الجوهرية عند ارسطو إنما هو التحقق العيني والوجود

في الخارج ، فكلما اقترب الشيء من هـذا التحقق كان امعن في الوجود وبالتالي امعن في الجوهرية . وبهذا المعنى فإن الجوهر صنو الوجود .

لكن هل معنى هذا ان ارسطو ينفي ان يكون هناك جواهر مفارقة للحس وبريئة من المادة ؟ كلا فإن ارسطو رغم واقعيته يؤكد وجود ثلاثة انواع من الجواهر ، اثنان منها حسيان والآخر معقول مفارق للمادة :

فهناك اولاً جواهر حسية قابلة للكون والفساد وهي الاجسام الطبيعية .

وهناك ثانياً جواهر حسية أزلية خالدة غير قابلة للكون والفساد ولا تقبل غير الحركة المكانية ، وهي الاجرام السماوية المكونة من عنصر بسيط هو الأثير .

وهناك اخيراً جواهر أزلية خالدة مفارقة للحس ولا تلحق بها الحركة على اي وجـه كان : وهي الله والعقول المفارقة والجزء الناطق من النفس المسمى بالعقل الفعال .

ب – المادة والصورة . – رغم اختلاف ارسطو وأفلاطون في اكثر من موضع فقد أبقى على المقدمات الافلاطونية لعدد كبير من نظرياته . ومن هذه النظريات نظرية المادة (او الهيولى) والصورة . فالمعلوم ان افلاطون يقول بعالم المثـُل ، وهو عالم من الصورة المجردة عن المادة (او الهيولى) يعدّها افلاطون المصدر الاساسي لكل وجود مـادي (او هيولاني) . فعالم الصور هو عالم الحقائق ، وعالم المادة هو عالم الأوهام . وقـد أبقى ارسطو على المقدمات الافلاطونية لهـذه النظرية ولم ينازعه إلا في مبـدأ المفارقة . فان افلاطون يقول ان الصور مفارقة للمادة . فهي جواهر تقوم بذاتها ولا تحتاج الى ما تقوم به غير ذاتها . فهي مبدأ كل وجود ، وكل وجود فإنما منها يستفيد وجوده . وأما ارسطو فانه ينكر هذه المفارقة إنكاراً تامـاً ويقول بتلازم الصورة والمادة تلازماً ضرورياً لا مجال فيه

لفصل احداهما عن الاخرى إلا في حالة واحدة ، وهي عندما يكون الامر متعلقاً بالألوهية : فالله صورة محضة قائمة بذاتها لا تشوبها اي شائبة من المادة . وفيا عدا الألوهية فكل شيء آخر لا تنفك فيه الصورة عن المادة . فلا تفرقة بين المادة والصورة في الحالات العادية إلا في الذهن وعلى سبيل التجريد ومن أجل العلم فقط ، امـــا من حيث التحقق العيني في الوجود فان الطرفين يوجدان معاً على الدوام .

أجل لا وجود للصورة مفارقة للهيولى ، وبالتالي لا وجود للمُثل . فان أهم مسألة في نظر الفلسفة هي معرفة كيف نشأ العالم لكن نظرية المثل لا تفسر لنا هذه المسألة . فاذا سلمنا ان هناك مثالاً للانسان فكيف نشأ عنه الناس ؟ وإذا سلمنا ان هناك مثلاً للأشياء فكيف نشأت الاشياء عن هذه المثل ؟

ثم ان المثل ثابتة . لذلك قـد تكون علة لثبات الأشياء ، ولكنها لا تكون ابداً علة لحركتها . فإذا كانت الاشياء متحركة فكيف دبت الحركة في الاشياء وكيف استطاعت ان تهتز اذا كانت مثلها ثابتة ؟

وأخيراً ان المثل هي بحسب افلاطون ماهيات الاشياء . لكن ماهية الشيء يجب ان تكون متضمنة فيه لا خارجة عنه . فإذا ما فصل افلاطون بين الشيء وماهيته فقد وقع في خطأ فاحش وقلب طبائع الاشياء .

والخلاصة ان القول بالمثل او الصور المفارقة لا داعي له ، بل هو يزيد من مشاكل الميتافيزيقيا ويعقدها ، ويضيف الى عالمنا الواقعي عالماً خيالياً فيه من الموجودات الوهمية بقدر مـــا في عالمنا الواقعي من الموجودات الحقيقية . ولهذا يستبدل ارسطو بفكرة الصور المفارقة للمادة صوراً ملازمة لهـــا . ومن هنا نظريته في الصورة في مقابل الهيولى . فالهيولى لا توجد مفارقة كما ان الصورة لا توجد مفارقة ايضاً ، بـل هما مثلاً زمان اشد

التلازم ، إلا في حال الألوهية كما تقدم معنا . وكلتاهما ضرورية لوجود الاشياء . فلا المادة تستغني عن الصورة ، ولا الصورة تستغني عن المادة . ان افلاطون لم يستطع ان يتصور الهيولى (او المادة) تصوره لشيء موجود باستمرار بل لقد قال عنها انها عدم صرف بينما يؤكد ارسطو وجودها على أساس ما نرى في الأشياء من تغير ، فالتغير لا يمكن تفسيره إلا اذا سلمنا بوجود موضوع تطرأ عليه التغيرات وتتعاقب . فالتغير دليل على ان هناك « ما » يتغير ، ما يقبل التغير او يقع عليه التغير . وهذا القابل شيء غير معين ، أي هو خال من أي تعين ، ولكنه يمكن ان يتحقق بأي تعين ، أي ان يتحول الى شيء ما ، وذلك لأن الصفات والاعراض التي تتوالى على الشيء الواحد لا يمكن القول انها تتحول بعضها الى بعض ، وإنما هي تتعاقب على موضوع ثابت يظل هو هو على الرغم مما يجري عليه من تغيرات . هذا الموضوع او هذا القابل هو ما يطلق عليه ارسطو اسم « الهيولى » ، وبه وحده يمكن تفسير حقيقة التغير . وأما مادة افلاطون فلا تُغني في هذا الموضوع شيئاً لأنها عدم والعدم لا يفسر شيئاً .

ولما كانت الهيولى مجرد قابلية واستعداد ، فهي قوة مهيأة للفعل ولكنها ليست فعلاً . انها سلب للفعل ، او قل انها لا تصبح او لا توجد بالفعل إلا عندما تحلّ فيها كيفية ما تعطيها صفاتها الذاتية وتكون ماهيتها ، وعندئذ تتجوهر ويدركها الحس . هذه الكيفية التي تحلّ في الهيولى هي الصورة . فالصورة هي مجموع الصفات التي تطلق على شيء ما ، لأن بهذه الصفات يتمّ كمال الشيء ، فاذا سُلبت عنه لم تبقَ فيه إلا هيولى فحسب . وتسمى الهيولى ايضاً باسم « القوة » ، ويسمى الوجود في حال الهيولى وجوداً بالقوة ، كما تسمى الصورة باسم « الفعل » ويسمى الوجود في حال الصورة وجوداً بالفعل .

ولما كانت الهيولى لا توجد مفارقة فهي تتعشق الصورة دائماً كي تحلّ بها ، كما ان الصورة كي تتحقق لا بد لها من وجود الهيولى . فهناك إذن تعاون بين الهيولى والصورة لا بد منه لحصول الاشياء وتحققها في الخارج . لكن هذين الطرفين الضروريين لحصول الاشياء ليسا على درجة واحدة من الأهمية . فالوجود الحقيقي عند ارسطو انما هو وجود الصورة لا الهيولى ، بينما وجود الهيولى أدنى مرتبة بكثير من وجود الصورة ، وذلك لأن الوجود بالفعل أعلى مرتبة من الوجود بالقوة ، والهيولى كما مرّ معنا وجود بالقوة ، بينما الصورة وحدها هي وجود بالفعل . وليس معنى هذا انه ليس للهيولى اي وجود ، وإلا لم تحدث الاشياء .

وبما ان الصورة هي ما يجعل الشيء بالفعل ويتمّ به كماله ، فقد كانت الاساس في كل علية . ومن هنا التعبير الارسططاليسي « العلة الصورية » . وليس معنى هذا ان الهيولى تخلو من اي أثر للعلية . كلا . فللهيولى علية ، ولكنها علية سلبية انفعالية . فالهيولى تنفعل بالصورة وتتقبلها ، ثم هي تعشق الصورة او على الأقل هي شرط في ان يتوقف على وجوده تحقق الصورة . فهي إذن بمعنى ما علة ، وإن تكن علة سالبة .

وكل من الهيولى والصورة أزلي أبدي لم يسبقه عدم ولا يصير الى العدم ، إذ لا يمكن للعدم ان ينتج وجوداً ، كما لا يمكن للوجود ان يستحيل عدماً . لكن الصورة متقدمة على الهيولى في الشرف والرتبة وأولوية الوجود .

والصورة كلية لأنها – كما تقدم – مجموع الصفات التي تطلق على شيء من الاشياء وبها يتمّ كماله . كما انها هي الأصل في الماهية . ولذلك فهي موضوع العلم . فموضوع العلم هو الكليات او الماهيات الثابتة الموجودة دائماً على نحو واحد . إذ العلم لا يُعنى بسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وإنما هو يُعنى بمعرفة ماهيتهم ، اي بالانسان الكلي الذي هو مبدأ المعقولية والثبات .

فماهية الانسان ليست اللحم والعظم و ... وإنما ماهيته أنه حيوان ناطق . فالماهية ليست مركبة من أجزاء مادية وإنمـــا هي تتركب من علاقات منطقية أهمها هنا الجنس والفصل .

واذا كانت الصورة كليــة فان الهيولى هي مبــدأ التفرقة بين الاشياء ومبدأ تشخصها ، وبالتالي هي الاصل في الهوية او الفردانية . فهي التي تقبل الصورة وتستولي عليها في تكوين وجود جزئي يختلف باختلاف الافراد . وإذن فان اختلاف أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية وتعددها إنما يرجع الى الهيولى . وهكذا فمـا يفرق بين الاشياء بعضها وبعض — ممـا يدخل تحت صورة واحدة : انسان مثلاً — إنما هو وجود الهيولى فيها . فصورة الانسان واحدة بالنسبة الى النـــاس جميعاً ، ولا وجه للتمييز في الصورة بين الافراد المشاركين فيها . وإنمـا يأتي التشخص او الفردية عن طريق الهيولى كما قلنـا . فالهيولى هي أساس التشخص . فحيث لا توجد هيولى لا يوجد تشخص ، وبالتالي لا يوجد تمييز او تفرقة .

ولهذا لا يكفّ ارسطو عن القول بأن الاصل في الهوية (او الفردية) هو الهيولى ، وحيث لا تكون هيولى لا تكون فردانية ، بل تكون الاشياء واحدة . هذا مع الإشارة الى ان ارسطو لم يتعمّق معنى الفردانية ، وإنما تركها متموّجة غامضة ، حتى انها جرّت عليه كثيراً من الاشكالات وأوقعته في التناقض .

●

هـــذا وأولى الكيفيات او الصور التي تحلّ في الهيولى هي الطبائع الاربع : الحار والبـارد والجاف والرطب . وعنها تنشأ العناصر الاربعة : الماء والهواء والنار والتراب . وبامتزاج هذه العناصر بعضها ببعض بنسَب مختلفة تحدث سائر الاشياء .

وهنـاك تدرُّج في الصور والهيولات هو الأُساس فيما نرى من تدرُّج في نظام الاشياء . فهنـاك الهيولى الاولى التي هي مادة العناصر . وهنـاك هيولى الاجسام الحيوانية الاكثر تعقيداً . وفيما بين هذين النوعين من الهيولى تتسلسل عدة هيولات متوسطة : فهناك مثلاً بعـد هيولى العناصر هيولى المعادن ، ثم هيولى أجسام مركبة من هذه المعادن فهيولى الاجسام الحيّة . وهذه الاجسام بدورها تتفاوت في تعقيدها . وهكذا دواليك .

ونجد هذا التدرج نفسه في سلم الصور . فهي ايضاً تنتظم في الطبيعة درجات بعضها فوق بعض وتتسلسل بحسب نصيبها من الهيولى او خلوّهـا منها . فهنـاك اولاً الصورة التي لا توجد إلا مع هيولى كصورة العناصر الاربعة . وهنـاك صورة الصور التي تقوم بذاتها دون حاجة الى الهيولى وهي الله . وفيما بين هـــاتين الصورتين توجد باستمرار وسائط لا تقع تحت حصر .

ويهمّنا من هـذا النظام المتسلسل أعلاه ، حيث نجد صورة محضة لا يخالطها شيء من المادة أصلاً . انها علة العلل او المبدأ الاول او الله . فهو صورة الصور ، الصورة الوحيدة التي توجد بذاتها مفارقةً اي منفصلةً عن عن المادة ولواحق المادة ، وأمـا ما عداه فلا يخلو من المادة ، قلَّ حظه منها او كثر .

وهكذا فالعالم على درجات بعضها فوق بعض يتفاوت نصيبها من المادة والصورة . فما كان منها في منزلة عالية فصورته قد غلبت مادته ، ومـا كان منها في منزلة منحطة فمادته قد غلبت صورته . وهناك صراع دائم بين الصورة والمادة (او الهيولى) ، إذ الصورة كما مرّ معنا فعل او كمال ، وبالتالي تقتضي بطبيعتها الحركة ، وأما المادة فهي قابلة للحركة وتلقـّي افاعيل الصورة . هذه هي الناحية الحركية او الدينامية في مذهب ارسطو : ففي الوجود دينامية مستمرة وحركة لا تنقطع . وبحكم هذه الدينامية فإن

الصورة لا تنفك تجذب العالم الى اعلى ، كما ان المادة لا تنفك تجذبه الى أدنى . فحركة العالم إنما تتلخص في جهد الصورة لتشكل المادة ، ومقاومة المادة للصورة ، وعنهما ينتج الكون والفساد في الطبيعة . فلولا مقاومة المادة لما كان فساد ، ولولا جذب الصورة لمـا كان كون . فالكون والفساد هما أداة الطبيعة لبلوغ اهدافها العليا وتحقيق غاياتها البعيدة .

(ج) **الغائية في الطبيعة** .— ومذهب ارسطو في الطبيعة والحياة مذهب غائي . فالطبيعة عنده ليست كتلة من الحوادث الهوجاء ، وإنما هي ممتلئة بالمظاهر التي يدل نظامها على انهـــا تتجه نحو هدف معين . فكل شيء موضوع لغاية او إنما يسعى لغاية ، كما لكل عضو غاية ولكل كائن حي غاية . وعن طريق فكرة الغائية هذه نجد ارسطو دائماً يحاول ان يفسر اوضاع الأشياء ووظائف الحياة تفسيراً لا يخلو من التعسف والإبتسار .

فلقد كان يصف حركات الاجرام السماوية والاشياء بنفس العبارات التي يصف بها افعال المخلوقات الحية . فكما ان الكائن الحي يتجه الى غاية يسعى للوصول اليها فكذلك تفعل المادة الجامدة .

فإذا سئل عن السبب الذي يصيب السهم من اجله صدر الجندي مثلاً اجاب بأن المكان الطبيعي لهذا السهم إنما هو صدر الجندي العدو . وإذا سئل عن السبب في سقوط الاجسام الثقيلة على الارض اجاب بأنها إنمـا تسقط كذلك لتحتل مكانها الطبيعي كالفأر يبحث عن حفرة يكمن فيها . وكذلك النار تصعد الى أعلى لتنطلق الى عالمها الطبيعي الشريف وهو عالم الافلاك ، كالنسر يأوي الى عشه في اعالي الجبال . فكل كائن حي وكل جسم له مكانه الطبيعي ، فإذا تُرك وشأنه اخذ يفتش عنه فلا يرتاح له بال حتى يستقر فيه . فكل شيء في الطبيعة – كالإنسان – له خصائصه وإرادتـــه وغاياته . هذه هي نظرية الانسان الاكبر والإنسان الاصغر التي سيطرت على التفكير الفلسفي القديم كله .

وهكذا فالغائية عند ارسطو ليست شيئاً خارج الكائن الجامد أو الكائن الحي وإنما هي توجهه من باطن . ومعنى ذلك ان الغائية عنده لا تقتصر على الكائن الواعي الذي هو الانسان بل هي منبثة في الطبيعة بأسرها . لذلك استطاعت الطبيعة ان تربط بين الوسائل والغايات بحذق عجيب وذكاء خارق يدع الانسان مبهوراً لعظم ما يشاهد .

وهنا تبرز مشكلة جديدة في فلسفة ارسطو : لأنه اذا كانت الغائية انما تحرك الموجود من باطن وكانت هي الموجهة لعلته الفاعلة ، وكان الله غاية الغايات ، أفلا يؤدي هذا الى نوع من وحدة الوجود وحلول الله في صميم الاشياء ؟

د – **قدم العالم** . – وهذا الوجود قديم . فالهيولى موجودة بالقوة منذ الأزل . ومهما كان البون شاسعاً بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل الذي تستمد هذه الهيولى من الفعل المحض او الله ، فهي على كل حال ليست عدماً محضاً وإلا استحال ان تكون مبدأ لوجود ما بالفعل . فلها اذن بالضرورة شيء من الوجود مهما انحط قدره ، ومن هنا نظرية ارسطو في قدم العالم .

فقد استبعد ارسطو فكرة الخلق وقصر فعل الله في العالم على تحريكه فقط بطريق العشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا ارادة فيه بوجه ، لا سيا وقد رأينا ان الحركة أزلية والزمان أزلي ، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق الى الله .

ان العالم لا يحتاج الى موجد اوجده . فكل شيء فيه ازلي أبدي لا يفتقر الى خالق يخرجه الى حيز الوجود ، وإلا لم يتحركَ . فالحركة كما مر معنا لا بد لها من موضوع تقوم فيه ، والهيولى هي هذا الموضوع . فلو كانت حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هي ذاتها موضوع تحدث عنه الاشياء ، وإلا لزم ان توجد قبل ان توجد ، وهو خُلف . لذلك

استحال الحدوث المطلق ، اي حـدوث الهيولى لا عن هيولى ، لانتفـاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدوث (او الحركة) . لذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة في القرون الوسطى الى ان الخلق ليس حركة او تغيراً ، وإنما هو فعل من نوع خاص لا يحتاج الى موضوع يقوم فيه .

وعلى كل حال ان العالم موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً الى الابد . وكل مـا هنالك من صلة بين الله وبين الاشياء فانمـا هي صلة تجاور في الوجود ، بمعنى ان الاشياء موجودة كما ان الله موجود ، وإن كان وجود الله غير وجود الاشياء . والمهم ان نعلم ان الله لم يخلق العـالم لأن الله ثابت يظل هو هو دائمـاً له نفس القدرة دائمـاً وليس هناك زمان اوْلى ان يكون بداية للخلق من زمان آخر . إذ الازمان متساوية ونسبتها الى الله متساوية . فكيف يكون خالقاً في زمان دون زمان ، إلا ان يكون لعجز فيـه او لفقدان آلة او تجدد ارادة لم تكن ، وإلا لكان هنالك ترجيح بلا مرجح . فـلا خلق اذن ولا ايجاد من العدم وإنمـا كل شيء قـديم لا اول له في الوجود . فالعدم لا ينتج وجوداً ، كما ان الوجود لا يستحيل عدماً .

والخلاصة ان الوجود موجود وليس هنالك من يسلبه الوجود ، كما ان العدم معدوم وليس هنالك من يخرجه الى الوجود . فالوضع الوجودي او اللاوجودي للأشياء لا يُمس ، وإنما هي الصور والأشكال التي تمس . فالوجود يظل كما هو ، وإنما هي الصور تظهر ثم تنساب وتختفي لتحل محلها اخرى في دوامة مستمرة لا غاية لها ولا انتهاء .

د – **الألوهية** . – لم تتبلور فكرة الالوهية ولم تتحدد إلا مع ارسطو . اما قبل ارسطو فقد كانت الفلسفة الإلهية محاولات غامضة مشوشة لم تسلم من التردّد والتناقض ولم تستقر على مفهوم ثابت محدد . فأفلاطون ، رغم انه يمثل قمة شامخة من قمم التفكير الانساني العالمي ، ظلّ مضطرباً غاية

الاضطراب في تصوّره للألوهية . ولعل مردّ ذلك الى انه شاعر بقدر ما هو فيلسوف . فتارة يعبر عن الله بصيغة المفرد ، وطوراً يعبر عنه بصيغة الجمع . تارة يوحّد بينه وبين مثال الخير وتارة يفصل بينهما . تارة يعبر عنه بنفس العالم ، اي علته الفاعلة ، وتارة يفرق بين نفس العالم وبين علته الفاعلة ويعدّ نفس العالم معلولة للعلة الفاعلة . تارة يصرح بما يفهم منه ان الله هو صانع العالم فيتكلم عن الصانع (démiurge) كأنه الإله الأعظم ، وتارة يذكر ما يُفهم منه ان الصانع شخصية اخرى خاضعة لله خضوعاً تاماً مقيّدة في جميع أفعالها بالمثل تقلدها وتتخذها نماذج لها في تحقيق مصنوعاتها . نعم ان افلاطون لا ينكر الالوهية ، وإلا لما سُمّي بأفلاطون الإلهي ، ولما كانت فلسفته كلها مفعمة بالشعور الإلهي ولما كان اسم الله محوطاً عنده بأبهى آيات العظمة والإجلال . ولكن ليس المهم ان ينكر الالوهية او لا ينكرها ، إنما المهم ان تكون له فكرة واضحة عنها ، وهذا ما لم يصل اليه افلاطون بل كان مأثرة من مآثر ارسطو .

يستدلّ ارسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة اللتين تقدّم ذكرهما :

فلقد رأينا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية ، فهو أزلي أبدي ، وذلك لأن كل آن منه فله قبلٌ وبعدٌ ؛ فلا آن أحق بالزمانية من آن ، إذ كل الآنات سواء . فكلما تصوّرنا آناً تصوّرنا آناً قبله وآناً آخر بعده . فالآنات إذن لا نهاية لها في الأزل والأبد ، وإذن فالزمان موجود منذ الأزل والى الأبد .

والزمان مقياس الحركة . فإذا كان الزمان أزلياً أبدياً فان الحركة التي تقيسه لا بد ان تكون هي ايضاً أزلية أبدية . وهذه الحركة لا تكون علة ذاتها وإلا اجتمع فيها انها علة ومعلول في آن واحد .

هذا الى ان العالم متغير ، وكل تغير فإنما يحدث لتحقيق الكمال والوصول

الى الأفضل . ولما كانت العلة الغائية هي الكمال الذي يتجه اليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن ان يحتوي المفضول على الأفضل ، فليس من الممكن إذن ان يشتمل المعلول على علته بل لا بد ان تكون هـذه العلة غيره وخارجة عنه .

وهناك نوعان من العلل : علة اولى وعلل ثوانٍ . ولما كانت العلل الثواني معلولة لما قبلها ، فكل متحرك لا بد له من متحرك ، وهذا المحرك لا بد له من محرك . وهكذا دواليك . فإما ان يستمر التسلسل الى غير نهاية ، وإما ان يدور على ذاته ، وإما ان يتوقف على محرك اول .

امـا الاستمرار الى غير نهاية فمستحيل لعدم العثور على محرك اول ، وبعدم العثور عليه تبطل الحركة اصلاً ، مع ان الحركة ثابتة بالبرهان . فالاستمرار الى غير نهاية إذن فيه نفي للحركة وللمحرك معاً .

وأما الدور فهو مستحيل ايضاً لأنه يجعل العلة الواحدة علة ومعلولاً في آن واحد .

فلا بد إذن من التوقف عند محرك اول يكون علة جميع الحركة ولا علة له . هذا هو المحرك الاول او علة العلل او الله .

والمحرك الاول لا يتحرك . انه يمدّ بالحركة كل مـا عداه وهو منزّه عنها . فهو محرك المحركات دون ان يتحرك . إذ لو كان متحركاً لافتقر الى محرك ، ولافتقر المحرك الى محرك ، ويتسلسل . فلا بد ان ينقطع التسلسل ونقف عند محرك اول لا هو يتحرك ولا محرك له من الخارج .

ثم ان الحركة إنما هي انتقال من حال الى حال . فلو أمكن اتصاف المحرك الاول بها لانتقل من الحالة التي هو عليها الى حالة اخرى إما ان تكون أسوأ من الحالة الاولى التي كان عليها او خيراً منها او مماثلة لها ، وكل ذلك يتنافى مع ما يجب له من الكمال المطلق .

فالتحرك الى أسوأ يوجب اتصاف الله بالنقص ، والتحرك حركة مماثلة لحالته الأولى يوجب اتصافه بالعبث اذ لم ينتج عن هـذه الحركة شيء ، والتحرك الى الاحسن والافضل يجيز على الله الاستكمال بعـد ان كان ناقصاً . وهكذا فكل حركة تؤذن بالنقص .

ولما كانت الحركة أبدية أزلية ، اي لا نهاية لها ، فيجب ان يكون المحرك الاول لا نهاية لقوتـه وإلا لم تكن الحركة لانهائية . فإن ذا القوة النهائية لا تصدر عنه حركة لانهائية . كما ان ذا القوة اللانهائية هو وحده القادر على التحريك بحركة لانهائية . فإذا كان النهائي لا يقدر إلا على الحركة النهائية فإن اللانهائي لا حدود لتحريكه . وبما ان البداية والنهاية حدان للحركة ، وبما ان الحركة في الكون لا حدود لها ، بمعنى انه لا ابتداء لها ولا انتهاء ، فإن المحرك الاول المحدث لهذه الحركة ذو قوة لانهائية وبالتالي فإنه هو ايضاً أزلي أبدي .

ثم انه واحد من كل وجه ، يدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها مع بعض ، فإن ذلك لا يُتصور لو لم يكن المحرك واحداً . يضاف الى ذلك ان الحركة الأزلية الأبدية حركة متصلة متساوية تجري على وتيرة واحدة في كل اجزائها ، وهي الحركة الدائرية ، فلا بد ان تكون علتها واحدة ايضاً . فالمحرك لهذه الحركة اذن واحد .

وهو واحد بسيط لا تركيب فيه ولا كثرة بوجه من الوجوه ، فلو كان فيـه شيء من الكثرة لكان فيه شيء من المادة والتغير وإمكان الوجود وجواز الانحلال ، إذ كل مركّب فمصيره الى الانحلال فضلاً عن ان وجوده متوقف على وجود اجزائه لا يبقى إلا ببقاء هـذه الاجزاء .

والمحرك الاول صورة محضة ، اذ الوجود الحقيقي انما هو وجود الصورة الخالصة التي لا تشوبها هيولى او اي شائبة من شوائب الهيولى . لأن الهيولى

نقص وهو منزه عن النقص . ويترتب على ذلك انــه فعل محض ، فلا يداخله شيء ممــا هو بالقوة ، وإلا لاحتاج الى فاعل آخر يخرجــه من القوة الى الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره ، والفرض انه علة ذاته . ولا يقتصر أمره على انه فعل محض وصورة محضة ، وإنمــا هو في قمــة الصورية والفعلية وأعلى درجة من درجاتهما .

وهو خير محض ، لأن الخير المحض هو ما لا يمكن ان يكون على غير ما هو عليه . وتلك حال الفعل المحض والصورة المحضة ، ولذلك تصبو اليه جميع الكائنات . فهو اذن العــلة الغائية التي تتوجه اليها الأشياء والتي تحركها جميعاً دون ان تتحرك .

وأخيراً هو عقل . فهو لما كان صورة خالصة وفعلاً محضاً لا تشوبه شائبة من شوائب المادة فانه لا امتداد فيــه ولا كثافة ، إذ الامتداد والكثافة من صفات الهيولى . فهو اذن في مقابلة الوجود المــادي وعلى نقيضه ، وبالتــالي فهو عقل خالص ، اي شأنه التعقل ودأبه التفكير ، فلا عمل له إلا التعقل والتفكير .

لكن ماذا يتعقل وفيمَ يفكر ؟ انه لا يتعقل اي شيء كان ولا يفكر في اي موضوع اتفق ، فهذا لا يليق بالكامل المطلق ، انما يليق بــه ان يتأمل من هو في مرتبة ذاته كمالاً ورفعة . ولما كان المحرك الاول واحداً احداً لا ندّ له ولا شبيه ، وكل ما سواه فإنما هو دونه مرتبة وعلواً ، فالنتيجة الحتمية لذلك انه انمــا يتأمل ذاته ويفكر فيها وحدها ، وإلا فأي شيء اوْلى بأن يفكر فيه منها ؟ كيف يعلم من هو منزّه عن كدر المادة ، مــا في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش من غير ان ينقص من صفاته شيء ؟ فهو سعيد بذاته مبتهج بهــا ، عاكف على التأمل فيها لا يبغي عنها حِولاً . وتأمله لذاته لا استدلال فيه ولا استنتاج ، وإنما هو حدس مباشر يهبه اسمى انواع السعادة ويجعله في غبطة دائمة لا يصل اليها

البشر إلا في حالات نادرة جداً . فهو ليس كالإنسان ينشطر فيه التفكير الى عاقل ومعقول ، فيكون العاقل فيه غير المعقول ، وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة . إذ لا مجال للتفرقة فيه بين الذات والموضوع ، الذات التي تعقل والموضوع الذي ُيتعقل ، وإنما التفرقة تكون في عالمنا الانساني القاصر عن ادراك ما بين الذات والموضوع من هوية مطلقة . وفي هذه الحال ، انه عقل قائم بذاته عاقل لذاته ، معقول لذاته ، أي ان العقل والعاقل والمعقول شيء واحد عندما تطلق على المحرك الاول . فهو عقل وعاقل ومعقول . انه يعقل عقل العقل ، او قل هو فكر فكر الفكر .

لكن اذا كان الله لا يفكر إلا في ذاته ولا يتأمل إلا ذاته مكتفياً بها فكيف يعقل العالم وكيف يعلم ما يجري فيه ؟ ان ارسطو ينفي علم الله بالعالم لأن في ذلك سقوطاً يجب تنزيه الله عنه . فكما ان من الاشياء ما عدمُ رؤيته خير من رؤيته ، فلا يليق ان يعلم الله العالم وهو اقل منه ، فالله لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصاً ، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم ، وأشرف معلوم إنما هو الخير الاعلى والذات المطلقة والفعل الخالص . فإذا علم شيئاً غيره لحقه دنسه وفسد بفساده وصار ناقصاً مثله . فخير له إذن ألا يعلمه ما دام في العلم به حطة له وانتقاص من شأنه .

لكن اذا كان الله لا يعلم العالم فكيف يحركه ؟ ليت شعري كيف يصحّ تسميته بالمحرك الاول وما وجه هذه التسمية ؟ يجيب ارسطو عن هذا السؤال بأن الله إنما يحرك العالم على سبيل الشوق . ويشرح ذلك بمقابلة الهيولى بالصورة : فقد مرّ معنا ان الهيولى تعشق الصورة وتطلبها وتشتاق اليها . فهي بذاتها امكانية محضة لا تتحقق إلا بعد تحصيل الصورة . وهذا العشق المستمر للصورة من جانب الهيولى هو ما يسمى بالحركة . فالصورة هنا هي علة حركة الهيولى . وبشيء من هذا القبيل يفسر ارسطو

تحريك الله للعالم . فان الله لما كان خيراً محضاً وفعلاً محضاً ومعقولاً محضاً وصورة محضة فهو علة غائية للكون تشتاق اليها الهيولى وتطلبها . وهذا الشوق هو مصدر حركتها . وبهذا المعنى فان الله هو المعشوق الاول الذي تصبو اليه جميع الكائنات وتطلبه ، كما يطلب العاشق المعشوق فتتحرك بفعل الشوق او الرغبة اليه ويدبُّ فيها النشاط والحياة . فتأثير الله في العالم إذن ليس اكثر من تأثير صورة يتعشقها محبُّوها ، إذ هو لا يؤثر فيه إلا بجاذبيته وجماله ، اي من حيث هو علة غائية فقط ، لا عناية لها ولا تدبير ، ولا قصد فيها ولا رويّة .

●

يا لها من ألوهية عظيمة شريفة قصد بها ارسطو تنزيه الله وإبعاده عن كل نقص . ولكنه أخطأ المرمى . فإذا كان الله لا يتصل بالعالم لا من جهة العلم ولا من جهة الخلق ولا من جهة التدبير فما مبرر القول به إذن ؟ اذا كانت الاشياء إنما تفعل بذاتها وتنتظم بذاتها وتسير على أحسن ما يكون السير بذاتها فما حاجتها الى مبدأ يسيّرها وعلة تنظم أفعالها ؟ اما القول بوجود شوق طبيعي في جميع أجزاء المادة الى هذا المبدأ وعشق له وشغف بحبه ، يدفعها من طور الى طور ، دون ان يكون للإرادة ولا للعلم الإلهيين اي تدبير او تأثير – ان قولاً كهذا لا يفسر شيئاً ، لأنه أدنى الى الشعر منه الى الفلسفة .

لقد كان ارسطو يجلّ الله وينزهه عن كل نقص ، ولكنه ذهب في ذلك مذهباً شططاً حتى جعل من الله محركاً جاهلاً وقائداً لا علم له بجيشه وعلة لا فعل لها في معلولها . فكل شيء مشغوف بحب المبدأ الاول ساعٍ الى لقائه والاتصال به . وهذا الشوق هو – لا تدبير المبدأ الاول – سبب ترقي الموجودات وانتقالها من طور الى طور . وكذلك تشتهي السموات – بدافع العشق ايضاً لا بتأثير من المبدأ الاول وتوجيهه الحكيم – ان

تحيا حياة شبيهة بحياة المبدأ الاول ، غير انها لا تستطيع لأنهـا مادية ، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية .

ان الشعر لا يغني من الحق شيئاً ، مهما بلغ من الروعة والجمال ، فكيف اذا قصر عن المراد ؟ كيف يمكن تدبير هـذا العالم من قِبل إله لا يعلم إلا ذاته ؟ كيف وُجد العالم في الاصل وكيف يمكن ان يبقى اذا لم يكن المبدأ الاول عالماً به مدبراً لأموره ؟ أفلا يكون ارسطو بذلك قد جعل الإله والعـــالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحداهما بالاخرى ؟ لقد انتقد ارسطو استاذه افلاطون بأنه قال بعـالم المثل ثم عجز عن تفسير نشأة الاشياء من عالم المثل . وها هو ذا ارسطو يقع فيما وقع فيه الاستاذ فيضع العالم في جانب ويضع الله في الجانب الآخر دون ان يفسر تأثير احدهما في الآخر تفسيراً يزيل الشك ويقطع دابر الاشتباه ، فيظلان متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير . والنتيجة الحتمية لهذا ألا حاجة له بالعالم ولا حاجة للعالم بالله . وما أقبحها من نتيجة !

١٠ – الاخلاق

هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث . فأما التصور القديم ونعني به الاخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة ، أي ان اخلاق اليونان إنما هي اخلاق سعادة . وأما التصور الحديث ، ونعني بـه الاخلاق منذ كنط ، فهو مطبوع بطابع الواجب . فعلى حين ان قاعدة السلوك عند كنط تقول : « افعل هذا لأنــه واجبك » فإن الاخلاق اليونانية تقول : « افعل هذا لأنه يؤدي الى سعادتك » . فالبحث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الاسمى للانسان وخيره الاعلى وغايته القصوى . ويُعد ارسطو من اوضح الممثلين للاخلاق اليونانية من هذه الناحية ، فالفضيلة واللذة والنجاح والسعادة والخير الاسمى ألفاظ مترادفة لها دلالة واحدة عنده ، فكلها إنما تطلب لذاتها وليست وسيلة لشيء آخر يعلو عليها ، وهذا من أهم شرائط

السعادة بالمعنى الارسطاطاليسي . وقد وقف ارسطو كتابه « الاخلاق الى نيقوماخوس » لمعالجة هذه المسألة .

فإذا كانت السعادة هي الغاية القصوى للحياة وكانت إنما تطلب لذاتها لا من اجل شيء آخر ، فلنبحث في ماهية هذه السعادة لنرى كيف تكون افعالنا سعيدة وما هي مقومات الحياة السعيدة .

ما هي السعادة ؟ لا يمكن إدراك طبيعة السعادة بدون إدراك طبيعة النفس وقواها ، إذ السعادة لا تعدو ان تكون حالاً من احوال النفس البشرية . وقد مرّ معنا ان قوى النفس منها ما هو حظ مشترك بين الانسان والحيوان والنبات كالقوة الغاذية ، ومنها ما هو مشترك بين الحيوان والإنسان كالقوة الحساسة ، ومنها ما هو ميزة للانسان وحده كالقوة الناطقة . فسعادة الانسان بما هو انسان ليست بمزاولة الحياة الغاذية ، لأن الحياة الغاذية لا تعبر عنه كإنسان ، أي لا تعبر عن الميزة التي ينفرد بها الانسان من دون سائر الموجودات الاخرى ، وإنما هي تعبر عن الانسان والحيوان والنبات على السواء . وكذلك ليست السعادة بمزاولة الحياة الحساسة او الحيوانية ، لأن هذه الحياة إنما تعبر عن الانسان والحيوان معاً ولا تعبر عن الانسان وحده . فلم يبق إذن إلا ان تكون سعادة الانسان بمزاولة ما يمتاز به من دون سائر الموجودات ، أي بمزاولة الحياة الناطقة على اكمل وجه . وذلك ينبع من القاعدة الاساسية عنده والقائلة بأن أي كائن لا يبلغ غايته ، وبالتالي لا يحقق سعادته وخيره الاقصى إلا بأدائه لوظيفته الخاصة به على احسن وجه . هذا هو المعنى الحقيقي للسعادة وشرطها الأساسي . وهكذا فالسعادة إنما تكون في عمل النفس الناطقة وحدها بما هي نفس ناطقة ، أي بحسب فضيلتها او وظيفتها الخاصة . فإذا كان لها عدة فضائل او ميزات فبحسب افضلها وأكملها ، لا مرة واحدة بل طول العمر ، حتى يصبح ذلك لها عادة راسخة . فكما انه لا يكفي

خطاف واحد او يوم وأحـد معتدل الهواء للارهاص بالربيـع ، فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمن .

هذا وان عمل النفس الناطقة بحسب فضيلتها مصدر لذّة حقيقية لها لأن فيه خيرها . وبذلك يوحّد ارسطو بين اللذة والسعادة ، غير انه يعطي للذة هنا معنى آخر غير المعنى المألوف الذي من اجله ثار افلاطون والكلبيون على اللذة . فاللذة عنده لهـا معنى روحي يجعلها قريبة جـداً من الخير الافلاطوني . إنها لذة نظرية مجردة لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية التي تتبادر الى الاذهان . فهي ما يعقب تحقيق الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وارتياح . انها كال لم يبق فيه أثر لقوة ، اي هي كال تحقق بالفعل ، او قل هي بمثابة الصورة بعد ان تتحقق على الوجه الاكمل بالنسبة الى شيء من الاشياء ، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظرية ، حياة التأمل والفكر ، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال .

ويعترف ارسطو بضرورة النجـاح المادي في الحيـاة لحصول السعادة وتحقيق الخير والفضيلة . إذ من العسير على المرء – إن لم يكن من المتعذر – ان يفعل الخير ما لم يتوفر له المال والبنون والسلطة والجاه والصحة وغير ذلك من زينة الحياة الدنيا ، فكثير من المكارم لا يمكن الاتيان بها بغير الاستعانة بهذه الامور ، فكلها شرائط للسعادة ان عدمت أفسدتها ، إذ لا يمكن لإنسان ان يكون تامّ السعادة وهو قليل الحيلة او كان فقيراً او مريضاً او عقيماً لا ذرية له . ولكن هذه الشرائط ليست دائماً في متناول الانسان بل هي وليدة الظروف والمصادفات ، فانما الدنيا حظوظ وإقبال . وهذا من شأنه ان يجعل السعادة والفضيلة والخير في نظر ارسطو وليدة الصدفة والاتفاق ليس للمجهود الشخصي فيها كبير غناء . لذلك يستدرك فيؤكد ان الانسان قد يحيا حياة مليئة بالآلام ، ولكن هذه الآلام نفسها تحقق له اكبر قسط من السعادة . فالرجل الفاضل اسعد من الشرير مهما

ينزل به من الكوارث . أنه يتقبل الصدمات والمصائب بقلب ثابت وعزيمة صادقة . فهو يتشبث بأذيال الفضيلة مهما ساء طالعه ويتلقى ضربات القدر وطوارق الحدثان بجرأة ورباطة جأش دونها شجاعة الشجعان . هذا هو الرجل الفاضل لا يثنيه شيء عن المكارم والمحامد ، وهذا هو دأب الفضيلة في كل زمان ومكان . وفي ذلك يلتقي ارسطو مع استاذه افلاطون .

والفضائل على نوعين : فضائل خاصة بالقوة الناطقة وتسمى الفضائل العقلية ، وفضائل خاصة بالقوة النزوعية او الشهوية حين تطيع اوامر العقل وتسمى الفضائل الاخلاقية .

فأما الفضائل العقلية فهي كالعلم والفن والحكمة بنوعيها النظري والعملي الخ ... وهذه الفضائل تُكتسب بالتعلم وتنمو بنموه . لذلك كان بلوغها يتطلب وقتاً طويلاً وخبرة عظيمة . والحكمة النظرية هي أم الفضائل جميعها لأنها الفضيلة الوحيدة التي يشارك الانسانُ بها اللهَ . فالله عقل وتأمل وتفكير ولذلك فهو سعيد سعادة مطلقة . وقد يتاح للانسان احياناً ان يحظى بها إلا في لحظات هي اندر من الكبريت الاحمر . ولذلك فسعادته تظل ناقصة . لكنه كلما اوغل في حياة التأمل والنظر استمتع بهذه السعادة واستغرق في البهجة العظمى والغبطة القصوى . وهكذا يشيد ارسطو – كأفلاطون – بعظمة التأمل فيرى فيه الفضيلة العليا التي تسمو على جميع الفضائل الاخرى . ففي الجزء العاشر في كتاب « الاخلاق » يقرر عظمة التأمل وسموه على سائر الفضائل ويؤكد ان الفيلسوف يحيا حياة الآلهة إذا قام مثلهم بتأمل الموضوعات الأزلية ، اي الأفلاك في دورانها المنتظم .

وأما الفضائل الاخلاقية فهي كالشجاعة والعفة والكرم الخ . وهذه الفضائل إنما تُكتسب بالتعوّد والمران والإرادة الواعية . وهي لا تتكوّن فينا على سبيل الطبع ، وإلا لما أمكن الاتصاف بأضدادها . كما انها لا تُضادّ الطبع وإلا لما امكن الاتصاف بها . وكل ما في الامر اننا

مهيأون لاكتسابها . وهذا التهيؤ الذي هو بالقوة إنما يستكمل ويصير بالفعل بحكم العادة والممارسة والتدريب . وهكذا فالاستعداد لقبول هذه الفضائل مركوز في النفس كامن فيها بالطبع ، وما غاية التربية وواضعي الشرائع إلا غرس هذه الفضائل في النفوس وتنشئة الناس عليها .

فإذا تقرر ان الفضائل ليست طبيعية وإنما هي تُكتسب اكتساباً فيمكن القول في حدّها انها ملكات خلقية مكتسبة راسخة في النفس يكون الفعل فيها حرّاً صادراً بمحض الإرادة لا بأي تأثير خارجي ، فيكون المرء بحسبها صالحاً قويماً يقوم بما ينبغي عليه على أحسن وجه وأكمله .

ويرتبط معنى الفضيلة عند ارسطو بمفهوم الوسط العدل بين رذيلتين احداهما إفراط والاخرى تفريط . فالشجاعة مثلاً وسط بين الجبن والتهوّر ، والعفة وسط بين المجون والجمود ، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير الخ . فخير الامور أوساطها .

واذا كانت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين ، فليس هذا الوسط وسطاً رياضياً ثابتاً يُقاس بطريقة آلية مطلقة كالوسط الذي نعنيه في الكم المتصل ، وإنما هو وسط متموّج متذبذب رجراج كالزئبق لا يثبت على حال واحدة ، لأن أفعال الناس وانفعالاتهم لا تحتمل مثل هذه الدقة ولأن الناس يختلفون في الطباع والاستعدادات ويتباينون في ظروف حياتهم وأحوالهم المعيشية والعقلية . فاختيار الوسط إذن يختلف باختلاف الاشخاص وتباين أحوالهم ، ويجب ان يُراعى فيه « مَنْ » و « أين » و « متى » و « كيف » و « لِمَ » وبذلك يعمق معنى الفضيلة عند ارسطو ويزداد دقة . لذا يعرّفها بالإضافة الى التعريف السابق بأنها ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس تجعل صاحبها قادراً على تخطي الإفراط والتفريط واختيار الوسط بينهما ، بناءً على مبدأ عقلي سديد . وعلى نقيض ذلك تكون الرذيلة : انها التنكب عن الوسط واختيار احد الطرفين : الإفراط والتفريط ، كلاهما شر .

ويجب ان نحترز من الاعتقاد بأن لجميع الافعال والإنفعالات اوساطاً ، لأن منها ما لا وسط له . فمن الانفعالات (كالحسد والغيرة والغيظ) ومن الافعال (كالسرقة والقتل والزنى) ما يدل مجرد ذكر اسمه على شر . فهي رذائل بالذات لا بحكم الافراط او التفريط ، تفوح منها رائحة الإثم والفجور . كما ان من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها المرذولين : فالصدق مثلاً ليس سوى ضد الكذب ، والنظر العقلي ليس سوى ضد بلادة الذهن . ولئن كانت الفضيله بحكم التعريف وسطاً بين رذيلتين إلا انها في ذاتها ليست نقصاً في الكمال بل لها قيمة مطلقة هي في غاية الشرف والكمال . اذ ان اختيار الوسط لا يكون خبط عشواء ، بل بحسب ما تقضي به الحكمة وأصالة الرأي بعد تقدير جميع الظروف المحيطة بالفعل واستقراء كل جزئياته وأحواله ، لمعرفة ما يجب فعله « هنا الآن » اي في الحالات الخاصة التي يختلف الحكم عليها باختلاف الزمان والمكان .

١١ – السياسة

ان السياسة امتداد للاخلاق عند ارسطو كما كانت عند افلاطون . وعلى الرغم من انه كان أوضح من استاذه في الفصل بين الاخلاق والسياسة إلا انه لم يجعل هذا الفصل تاماً . فالأخلاق عنده مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوىء . ولن تنفصل الاخلاق عن السياسة فصلاً نهائياً إلا بعد ارسطو ، ولا سيما عند الرواقيين . فالأخلاق الجديدة عندهم لن تكون متصلة بالسياسة ، اذ سينطوي الفرد على نفسه فلن يعنيه من امر الجماعة شيء ، وعندئذ سيكون الفصل تاماً بين اخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، بل سينشب نزاع بينهما ، وستطرح لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى كل حال عُني ارسطو بالسياسة كما عني افلاطون من قبله ، لكن سياسة ارسطو تختلف عن سياسة افلاطون من حيث المنهج ومن حيث الروح .

فأما من حيث المنهج فاننا نجد أن منهج افلاطون منهج معياري فلسفي بمعنى انه يهتم في سياسته المثلى بما يجب ان يكون ، بصرف النظر عما هو كائن بالفعل . بينما يهتم ارسطو بما هو كائن من حيث وصف نظم الحكم الممكنة وبيان نشأتها ووضع نظرية في الدولة على اساس الدراسة الموضوعية والواقع العلمي . هذا هو المنهج الوضعي التكويني ، اذا صحّ استعمال تعبير عصري جديد للكلام على اوضاع قديمة لا تنطبق عليها تعابيرنا الحديثة إلا بالكثير من التمحُّل والافتعال .

وأما من حيث الروح فان سياسة افلاطون تكاد تختلط بفلسفته كلها وتطبعها بطابعها ، حتى ليمكن القول بشيء من التجوّز ان فلسفته سياسية كما ان سياسته فلسفية . وأما ارسطو فان سياسته قد جاءت في آخر مذهبه تتويجاً له كأنما أحسّ ان هذا المذهب لا يكتمل إلا بإضافة ذؤابة من السياسة اليه . فالسياسة عنده تكاد تكون متميزة من الأجزاء الاخرى من فلسفته ، وهو يدرسها دراسة فنية كأنها فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً ، فإذا كتاب « السياسة »[1] الذي عليه معوّلنا هنا كتاب فاتر يعوزه دفء الحياة وصدق الشعور ، أين منه كتاب « الجمهورية » .

يبدأ كتاب « السياسة » بعلم تدبير المنزل . فيفند الزعم القائل بأن الفرد هو نواة المجتمع . فنواة المجتمع انما هي الأسرة لا الفرد ، لأن الفرد حيوان مدني بالطبع ، أي لا يمكن ان يعيش منعزلاً عن الآخرين ، بل لا بد ان يوجد في جماعة ، اللهم إلا ان يكون بهيمة او إلهاً ، فكلاهما لا يحتاج الى غيره ، إما لنقص فيه (كالبهيمة) او لكماله المطلق (كالله) . والأسرة هي نواة هذه الجماعة وهي نواة تكفي نفسها مؤقتاً لتأمين حاجاتها اليومية . فإذا أرادت ان تحقق حاجات اخرى فوق الحاجات اليومية

---

١ — ترجمة احمد لطفي السيد ، القاهرة ١٩٤٧ .

أرتبطت بأسَر اخرى فحصلت القرية . فإذا تشعَّبت حاجات القرية فتطلعت الى قرى اخرى غيرها تتبادل معها المنافع والمصالح نشأت الدولة ، او كما تسمى « دولة - المدينة » (Polis) . فدولة المدينة تشمل سائر المجتمعات وتفي بأوسع حاجات الانسان ، وهي مجتمع طبيعي بكل معنى الكلمة ، وليست مجتمعاً مصطنعاً كما يقول السوفسطائيون . فهي كائن عضوي يتألف من مجموعات من الخلايا هي الأسَر ، تعمل في تناسق بينها كالجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمّى والسهر . ولئن كانت لاحقة للأسرة في الزمن ، إلا انها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة ، لأن الكل سابق على أجزائه من حيث هو غاية . فالدولة هي الغاية ، والاسرة هي وسيلة تحقيق هذه الغاية ، والوسيلة متأخرة عن الغاية ، والغاية متقدمة على الوسيلة في الشرف والرتبة والحقيقة ، او قل انها صورة ، والاسرة بمثابة الهيولى لها ، والصورة أسبق من الهيولى وأعظم قيمة وأكثر شرفاً وأعظم رتبة .

وتتألف الاسرة من الرجل والمرأة والأولاد والعبيد . الرجل رأس الاسرة وسيدها وإليه تعود امورها ، لأنه يتميز بالعقل والحصافة وجودة الرأي . وأما المرأة فدونه عقلاً ، ووظيفتها العناية بالأولاد والمنزل . ويرجع الى العبيد تحصيل الثروة وتأمين الحاجات الضرورية لقوام الاسرة . فهم أدوات حيّة وآلات للحياة والإنتاج ، يقومون بالاعمال المنافية للمواطنين الإغريق الأحرار . فهؤلاء سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم جمعوا بين الروح العالية والشجاعة التي ينفرد بها أهل الشمال ، وبين الحذق والذكاء والمهارة التي يتصف بها الشرقيون . فإنما الناس مقامات ودرجات وعلى الأعلى ان يسيطر على الأدنى كما على الأدنى ان يخضع للأعلى ويطيعه . هذا هو حكم الطبيعة وهذا هو ناموسها . فأنـّى اتجهتَ تجد فروقاً بين الكائنات والاشياء ، بين النفس والجسد ، بين الانسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، فلا تثريب عليك ان تجد نفس الفروق بين طوائف البشر .

ولقد حاول ارسطو ان يخفف من وطأة نظام الرق هذا ، فأوصى السيد بألّا يسيء معاملة عبيده بل ان يحسن معاشرتهم ويهبهم الأمل في العتق والحرية . كما رأى ان الفرق بين السيد والعبد ليس واضحاً على الدوام وأنه لا يلزم لابن الرقيق ان يكون رقيقاً بالوراثة والطبع ، بل ان ارسطو عندما حضرته الوفاة اوصى بعتق عبيده جميعاً . وفضلاً عن ذلك انه يرى ان الاستعباد بالفتح ليس مشروعاً لأنه قائم على القهر والبطش لا على انعدام بعض المزايا الطبيعية . فالقوة والغلبة لا يعنيان دائماً التفوق والامتياز . فالحر حر رغم ما ينزل به من عسف وعبودية ، وعبوديته انما هي عبودية بالعرَض . والعبد عبد رغم ما يحققه من نصر واستعلاء . وهكذا فمن العبيد من لم يُخلق للعبودية ، ومن الاسياد من لم يُخلق للسيادة ، فكلاهما عبد او سيد بالعرَض والاتفاق لا بالجوهر والحقيقة ؛ فما لم يكن النصر والغلبة ناتجين عن مزايا ذاتية لم تكن الحرب عادلة ويجب ان يسقط حق الاستعباد . ولما كان نظام الرق في معظمه ناشئاً عن الحرب فهو امر مستهجن كريه وعمل غير مشروع . وعلى كل حال لقد كان الرق على عهد ارسطو اصلاً من اصول الاجتماع فلم يكن بد من الاعتراف به ، ولم يكن بد من تعليله . وكان موقف ارسطو فيه اقل ما يمكن لرجل من طرازه ان يقفه ، ولا عليه بعد ذلك ان يشارك عصره في بعض هناته .

ويختلف ارسطو عن افلاطون في تقدير قيمة الفرد وصلته بالدولة . فبينما كان افلاطون يجرّد الفرد من قيمته الفردية ليجعل منه اداة مسخّرة لخدمة الدولة ويصهر كيانه في جهازها العظيم ، اذا بأرسطو يعيد للفرد فرديته ويمنحه الكثير من الاستقلال والحرية لينعم في ظل الدولة وحمايتها بحياة خصبة واعية معطاء . فهو لا يذيب الفرد في الدولة كما فعل افلاطون عندما انكر على الحكام مثلاً حق الملكية والزواج وفرض عليهم شيوعية النساء والأولاد خشية ان يدب الخلاف بينهم ، حتى انتهى الى ضرورة

اشتراكهم في كل شيء امعاناً منه في توكيد وحدة الدولة وتماسكها .
كلا ، لم يفعل ارسطو شيئاً من هذا لأن فيه ما يخالف الطبيعة البشرية ويضرّ بالحياة الاجتماعية . فأفلاطون كان واهماً حين ظن ان الدولة ينبغي ان تكون وحدة متجانسة تنتفي فيها الكثرة والتنوّع . فالفرد انما هو الوحدة ، وأما الدولة فهي كثرة متنوعة تتعدد فيها المنافع وتتشابك المصالح . فليست الملكية الخاصة سبباً للاختلاف والشقاق ما دمنا لا نسمح بتركيزها في بعض الأيدي ، وإنما هي مدعاة للتنافس بين الأفراد وحافز لكل شخص على العمل وزيادة الانتاج ، مما يعود على الفرد والمجتمع والدولة بالخير العميم . كذلك يجب الإبقاء على العلاقات بين الابن وأبيه والزوج والزوجة والأولاد ، لأن في ذلك استمراراً لحياة الأسرة وترابطها ، وإلا كان الابن ابناً للجميع والأب اباً للجميع والزوجة زوجة للجميع ، ومن كان كذلك لم يكن ابناً لأحد ولا اباً لأحد ولا زوجاً لأحد ، ولن يجد احداً يشعر نحوه بعواطف الأب والأم او الزوج . فتتميّع العلاقات الطبيعية وتضيع العواطف الانسانية وتذوب أسمى المشاعر وأنبلها . فبئست من حياة ، وما اخزاه من مجتمع !

ويختلف ارسطو عن افلاطون ايضاً في انه لم يضع نظاماً صارماً للمدينة الفاضلة ، لأنه رأى ان نظام المدينة يختلف باختلاف الزمان والمكان . لكنه قسم انواع المدن اقساماً ستة ، ثلاثة منها فاضلة يقابلها ثلاثة اخرى مضادات لها وهي :

(١) مدينة الرشاد ، وهي حكومة الفرد الفاضل العادل المتفوق بعقله وحكمته . فهو لذلك يحكمها بحقه الطبيعي . ولكن حكمه لا يطول . فاذا فسد نشأت :

(٢) مدينة العسف والطغيان ، وهي التي يتولاها حاكم بأمره مستبد غاشم .

(٣) المدينة الارستوقراطية ، وهي حكومة الاقلية العاقلة الممتازة بكفايتها وشمائلها الخلقية والروحية . ولكن العقل لا يسود دائماً . لذلك فسرعان ما يدبّ فيها الفساد فتنشأ عنها :

(٤) مدينة اليسار ، وهي الحكومة التي يتولى زمام الحكم فيها طبقة الأغنياء والأعيان .

(٥) المدينة الجماعية ، وهي الحكومة التي تقتصر سلطة الشعب فيها على انتخاب الحكام ، فيزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب ويقدمون له الحساب باستمرار ، لكن كثيراً من المخاطر تتهدد هذا النظام اهمها ان ينتقل الحكم الى ايدي الغوغاء .

(٦) مدينة الغوغاء ، وهي حكومة العامة تتبع اهواءها المتقلبة الهوجاء وتتولى الحكم بنفسها دون مراعاة لقيم الرجال وأقدارهم .

لكن كيف السبيل اذن الى المدينة الفاضلة التي لا تحلق في الخيال ويكون لها مع ذلك جذور عميقة راسخة من الواقع الانساني ؟ للرد على هذا السؤال يعمد ارسطو الى نظرية الأوساط في الاخلاق والتي مؤداها الحكمة القائلة « حب التناهي غلط ، خير الامور الوسط » . فليس هناك شكل خاص من اشكال الحكم هو في نفسه خير الاشكال . فكل منها له محاسنه ومساوئه ، وكل منها انما يصلح لظروف معينة وأمم معينة في اوقات معينة . لذلك ليس من المستحسن ايثار احدها على الآخر وعدُّه كاملاً دون سواه . وخير الأمور ان نبادر الى الطبقات فنقويها ونزيد في عددها . فأحسن الدول نظاماً انما هي تلك التي تكون الطبقات الوسطى فيها اكثر عدداً وأعظم قوة من الاغنياء والفقراء . وعندما يقل عدد الطبقات الوسطى عن المطلوب تتغلب عليها الطبقة التي تفوقها في العدد سواء كانت طبقة الاغنياء او طبقة الفقراء . فإذا ما سيطر الاغنياء على الفقراء او الفقراء على الاغنياء لم تستطع هذه الطبقة او تلك ان تقيم دولة حرة.

فالطبقة الوسطى هنا وسط بين طرفين . فهي اذن تعبر عن المبدأ الاساسي الذي اتخذه ارسطو لنفسه في الاخلاق وهو ان « خير الامور الوسط » . ويسمي ارسطو هذا النوع من الحكومة « الحكومة الدستورية » (البوليتية) فهي حكومة وسط تمثل جميع الطبقات خير تمثيل يمكن الوصول اليه . ولما كانت كذلك ففي مقدور زعمائها وقادة الرأي فيها ان يصمدوا للتيارات المتطرفة ، كما ان هذه التيارات تجد نفسها اقرب الى كتلة الوسط منها الى التيارات المقابلة التي تقف معها على طرفي نقيض . وفي ذلك ضمان لبقاء هذه الكتلة بعيدة عن الهزات ، اذ تتقرب اليها جميع احزاب التطرف وتتخذها تكأة لمحاربة خصومها .

ومع ذلك فإن ارسطو لا يلح على هذا النوع من الحكم الحاح افلاطون على مدينته الفاضلة . فالحكم الصالح لشعب ما انما تقرره – بحسب ارسطو – طبيعة هذا الشعب وأوضاعه الخاصة التي تختلف من شعب الى آخر . كما ان اشكال الحكم ليست انواعاً ثابتـــة مطلقة وإنما هي متقلبة رجراجة تختلف باختلاف الظروف والاحوال. فليس هناك شكل واحد لحكومة الرشاد او الحكومة الجماعية او الحكومة الارستوقراطية ، وإنما لها اشكال متعددة لكل واحد منها خصائصه ومتطلباته .

بهذه الاعتبارات لا نبني في الهواء مدينة نظرية لا وجود لها إلا في احلام الفلاسفة . فالفلاسفة – وأكثرهم كأفلاطون لا كأرسطو لسوء الحظ – يطلبون الأفضل بإطلاق ، لا بالإضافة الى مـــا هو ممكن مستطاع ، ويتجاهلون الفروق والتنوعات ، فيردونها الى وحـــدة منطقية مجردة تكون متسقة منسجمة مع نفسها،ولكنها – وهذا هو عيبها الاساسي الذي تتلاشى بجانبه كل خصائصها المنطقية – تظل بعيدة عن الواقع المحسوس . فهيهات لمدينة من هذا القبيل ان تتحقق او ان يكون لها اي حظ من الاستقرار .

وهكذا فإن ميزة ارسطو على افلاطون انما هي ميزة الواقع على الاحلام ،

والحقيقة على الخيال . ولكن ذلك لا يجرد الخيال من سحره وجماله ، كما لا ينفي عن الواقع ما فيه من عيوب وأخطاء . والحق ان لكل من الخيال والحقيقة خصائصه وأحكامه .

ان ارسطو اكثر تجربة من افلاطون · فقد اطّلع على دساتير امم كثيرة قبله ودرسها واستخرج العبرة منها وكانت له ملاحظات هامـــة في شأنها . ولكن افلاطون أخصب خيالاً وأمتع تصويراً وأبهى حلة . ففي محاوراته من الجمال والاصالة والفن ما لا نجد له مثيلاً في غيره من نوابغ الفكر والأدب .

فأعظم بأفلاطون وأرسطو من عملاقين فذين اجتمع لهما في جيل ما قد تفرق في شتات الأجيال !



٧ الافلاطونية المحدثة

الافلاطونية المحدثة [1] ، هي إحدى الموجات الفكرية التي انطلقت من الاسكندرية في القرون الاولى للميلاد . فقد كانت الاسكندرية عاصمة للعلم والفكر خلفت أثينا بعد ان خبا ضوؤها وزال عنها ما كان يشد الرحال اليها .

ولقد تلاقت في الاسكندرية مذاهب جمة ومدارس متعددة ، وذلك لموقعها الجغرافي بين الشرق والغرب ، وبعدها عن الحروب التي توالت على آسيا وبلاد اليونان . وكان بها مكتبة ضخمة تضم نصف مليون بردية كانت قبلة الانظار في الشرق والغرب . فيها نبغ اقليدس (القرن الثالث قبل الميلاد) ووضع كتابه العتيد في الهندسة . وفي قاعات الدرس منها ايضاً تعلم ارخميدس (٢٨٧ – ٢١٢ ق. م.) . كما نبغ فيها ايضاً العالم الجغرافي واللغوي ايراتوستن (Eratostenes) (٢٧٥ – ١٩٤ ق.م) وكان اميناً لمكتبتها الشهيرة ، وهو اول من سمى نفسه بالفيلولوجي تمييزاً له عن

---

١ – Néoplatonisme او مذهب الاسكندرانيين كما يسميها العرب .

الفيلسوف . وفيها ايضاً ذاع اسم مدرسة الطب وترجمت التوراة الى اللغة اليونانية ، ونشطت الرياضة والكيمياء ووضعت اسس تصنيف العلوم ونقد النصوص وشرحت المذاهب الدينية والفلسفية ، وازدهرت التجارة والصناعة . وفيها اخيراً امتزجت الآراء والأفكار والمذاهب والأديان والمعتقدات ، واصطبغت اليهودية اولاً ثم المسيحية ثانياً بالصبغة اليونانية .

وعصر الاسكندرية من العصور الطويلة في التاريخ نسبياً . فهو يمتد من فتح الاسكندر الأكبر للشرق سنة ٣٣٦ ق. م. حتى الفتح الإسلامي في منتصف القرن السابع للميلاد . ويطلق على القرون الثلاثة التالية لموت الاسكندر (٣٢٣ ق. م.) اسم العصر الهليني ، وإن كان أثرها يمتد الى ما بعد الميلاد قروناً طويلة . والهلينية (Hellénisme) من هيلين (Hellène) أي يوناني ، وتعبر في معناها الاصطلاحي عن طابع الفكر والحضارة على أثر فتوح الاسكندر للشرق وامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية .

هذا وللعصر الهليني خصائص عدة نجملها فيما يلي :

(أ) توفر العناية بمذهب افلاطون اولاً وقبل كل شيء ثم الجمع بينه وبين ارسطو وضم الآراء المتعارضة بعضها الى بعض وشرحها والتوفيق بينها والتعليق عليها بما يتفق وكتب الوحي .

(ب) التشبع بالأفكار والآراء والمعتقدات الدينية والوثنية من زرادشتية وبوذية ومانوية ويهودية ونصرانية ، وسيكون لكل ذلك آثار بعيدة المدى في تطور التفكير الفلسفي .

(ج) بدء الانفصال بين العلم والفلسفة بعد ان كانا مرتبطين في المذاهب الفلسفية الكبرى . فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من ازهى عصور العلم القديم . فيه قام علماء اختصاصيون عنوا بتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها . وعلى الجملة شهد هذا القرن بداية تحرر العلوم من ربقة

الفلسفة ، ولا سيا في مدرسة الاسكندرية . اجل في هذا القرن ثم في القرون التي اعقبته اخذت الكيمياء والهندسة وعلم الفلك وعلم الطب والجغرافيا تنفصل عـن دوحة الفلسفة بعد ان كانت جزءاً لا يتجزأ منها . نعم لم يكن الانفصال تاماً بالمعنى الحديث الذي بدأ في القرن الثامن عشر ، ولكنه على كل حال انفصال ما ، كان من شأنه بروز بعض الحركات العلمية التي تتطلب الدقة والتحديد على حساب الشطحات الفلسفية التي لا ضابط لها ، إلا ان ذلك لا يمنع ان بقايا من التفكير الغيبي والسحري والصوفي ظلت تشوب طرق التفكير العلمي وتؤثر فيها .

(د) انتشار النزعـــات الصوفية والتعلق بالسحر والتنجم والغيبيات والايمان بالخوارق .

في هذا الجو نشأت الافلاطونية المحدثة ، فكانت آخر حركة فلسفية طلعت بها العبقرية اليونانية عند انفتاحها على الشرق وآخر مجهود خلّاق بذلته العصور الوثنية القـــديمة لإنتاج مذهب فلسفي شامل يمكنه تلبية مطامح الانسان وحاجاته العقلية والدينية والاخلاقية ، وذلك بتقديم صورة شاملة للكون متسقة منطقياً ، جميلة فنياً تحقق للانسان الخلاص في الحياة العاجلة والنجاة في الدار الباقية .

وينبغي ان نؤكد هنا ان مصطلح « الافلاطونية المحدثة » [١] مصطلح حديث . فالاشخاص الذين يُطلق عليهم هـــذا الاسم كانوا يزعمون انهم افلاطونيون . اما معرفة ما اذا كان هذا اللفظ ينطبق عليهم وهل كانوا افلاطونيين حقـاً ، فمسألة تتنازعها الآراء . ودون ان ندخل في التفاصيل

---

١ – يطلق عليها البعض اسم « الافلاطونية الحديثة » وهـذا خطأ يقع فيه الكثيرون . فهي ليست حديثـــة بمعنى (moderne) ولكنها وليدة افكار افلاطون القـــديمة . فهي منبثقة منها محدثة عنها .

نستطيع ان نؤكد ان الافلاطونية المحدثة قد عمدت الى افكار افلاطون والأصول التي استقى منها افلاطون فلسفته من اورفيــة وفيثاغورية وامبيذوقلية فمزجتها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير معه في خط واحد تقريبـاً من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات كانت شائعة في الأديان الشعبية ، ثم اعطت ذلـك كله دعامة عقلية من فلسفة ارسطو ؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الإسلامي .

ولا نستطيع هنا بطبيعة الحال ان نلم بجميع رجال العصر الاسكندري والافلاطونية المحدثة ولكننا سنجتزىء بقطبين من اقطاب هــذه الحركة الضخمة يمثلانها احسن تمثيل وكان لهما الفضل الأكبر في اعطائها الصورة التي استقرت عليها والتي ستهيء المنــاخ الفكري للفاتحين العرب عندما يغزون مناطق الإشعاع الحضاري آنذاك فيتأثرون بها ويؤثرون فيها .

هذان القطبان هما فيلون وأفلوطين .

أ – **فيلون** (٢٥ ق.م – ٤٠ ب.م)

اشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول للميلاد . وهو من أسرة نبيلة في الاسكندرية . وضع مذهبه باللغة اليونانيــة وأشرب قلبه حب الفلسفة ولا سيما فلسفة افلاطون حتى لقد لقب بافلاطون اليهود . كما كان يؤمن بالتوراة ويرى ان هذا الكتاب وحي الله الصادق وتنزيله المحـكم ، ولئن كان معجباً بفلسفة افلاطون فان إيمانه بشريعة موسى كان لنفسه املك وبقلبه اوثق . فالحقيقة كلها إنما هي موجودة في التوراة ، لكن افلاطون قد توصل اليها ايضاً بنـــوع من الوحي . فالفلسفة اليونانية والشريعة اليهودية كلتاهما تعبر عن الحقيقة ، لكن طريقــة التعبير تختلف في الدين عنها في الفلسفة . فالدين حق والفلسفة حق ، وكل ما بينهما ، من فارق

أن الدين أكمل وأتم ، وان كان أقل تفصيلاً وتدقيقاً . انه وحي يهمه الوضوح والبيان الشافي لا الدخول في تفاصيل الأدلة ودقائقها . والفلسفة هي أيضاً وحي ، ولكنها وحي عميق غامض أقل شمولاً من الدين واكثر تفصيلاً وادق صياغة . فأفلاطون وارسطو إنما استمدا تعاليمهما من موسى ومن التوراة ، ومن هنا نشأ ما لهما من حكمة وفكرة ، لذلك كان على فيلون ان يفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

والطابع العام لفلسفته التأويل الرمزي « allégories » للتوراة . وقد عرف هذا التأويل في الاسلام والمسيحية فيما بعد ، إذ كان الاعتقاد سائداً ان الكتب السماوية انما تخاطب الناس جميعاً ، العامة منهم والخاصة ، ولهذا فهي تلجأ الى الرموز واستعمال المجاز ضنّاً بالحقيقة على غير أهلها وستراً لها ، واذن فالتأويل ضروري لان فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً للجميع . فباستعمال الأمثلة والصور والرموز تقرب الحقائق الى افهام الناس ، فيأخذ العامة بظاهر النصوص ويجدون فيها مقنعاً والكفاية ؛ واما الخاصة فيتناولونها ويأخذون بجوهر معانيها وبذلك يستخرجون ما في التوراة من فلسفة كانت ستظهر عارية منها لو أخذت بنصوصها حرفياً .

ان التأويل في نظر فيلون ممكن على ان نعرف كيف نؤوّل نص التوراة في ضوء الفلسفة . فمن الضروري تأويل النصوص التي تثبت لله — إذا اخذت حرفياً — ما لا يليق به من الصفات والاحوال كالتجسيم والكون في مكان والكلام بصوت وحروف ، والغضب والندم ... فالله كما يقول فيلون لا يستفزه الغضب ولا يندم ولا يتكلم بحروف وأصوات ، وليس له من مكان يقرُّ فيه . وعندما يعرض فيلون لقصة خلق الله للعالم في ستة ايام ينفي عن الله الحاجة الى مدة من الزمن يخلق فيها العالم ، ولكن موسى لا يسعه إلا ان يستعمل اللغة التي نفهمها نحن البشر ليصف لنا نظام العالم الذي خلقه

وترتيبه ومنزلته بعضه من بعض . فمن السذاجة الاعتقاد أن العالم ُخلق حقاً في ستة ايام او في فترة من الزمن أقل من ذلك او أكثر .

وهو يرى ان التوراة انما تصوّر قصة النفس في اقترابها وابتعادها عن الله بمقدار اقترابها او ابتعادها عن الجسد ، وفي تأويله للفصل الأول من « سفر التكوين » يؤكد ان اول مـا خلق الله العقل السماوي الذي يحيا بالعلم والفضيلة ، ثم خلق الله على مثاله عقلاً أرضياً يرمز بـه لآدم . ثم تفضل عليه بنعمة الإحساس الذي يرمز لحواء ، فانقاد العقل للحس واستسلم للشهوة التي يرمز لهـا بالحية . ثم تأس النفس على ما فرطت في جنب الله وتندم ، فيجيء نوح الذي يرمز للعـدالة ، ويقع الطوفان رمزاً للتطهير التام .

هذه بعض الأمثلة لطريقة التأويل لنصوص التوراة عمد اليهـا فيلون ليجعل من شريعة موسى شريعة عامة للناس كافة ، عوامهم وخواصهم ، في كل زمان ومكان .

وطريقة التأويل الرمزي هـذه كانت شائعة جداً في عصر فيلون . وهي طريقة قديمة ولعلها انما ترجع الى الاسرار الاورفية . وقد استعملت في شرح اشعار هوميروس وتأويلها تأويلاً يجعل من صاحبها ارسطاليسياً ورواقياً وأبيقورياً في آن واحد . كما عرفها الرواقيون ايضاً ولجأوا اليها في تفسيرهم للأساطير اليونانية وعقيدة الآلهة في الديانة الشعبية .

وكان نومينيوس (Numenius) من أهل اباميا (Apamea) ، توفي حوالي سنة ١٨٠ ق. م. والذي نعرف تعاليمه مما ورد من كلامه في يوسيبيوس (Eusebius) ومن اشارات قليلة اخرى ، أقول كان نومينيوس هذا اول فيلسوف يوناني يظهر اي تقدير للدين العبري . فقد وصف افلاطون بأنه أشبه بموسى يتحدث بلهجة اتيكا ، وفيه تتجلى بشدة نزعـة واضحة الى

التوفيق الديني على ما نحو ما يظهر عند رجال الافلاطونية المحدثة [١]،
وقد كانت هذه النزعة ايضاً واسعة الانتشار في القرن الثاني وما بعده ،
لا في الاسكندرية وحدها ، بل في كل مركز فلسفي عالمي ، لكن الاسكندرية
كما يقول بريهييه كانت هي المركز الأهم لهذه الطريقة في نحو عصر فيلون
وكانت كتاباته هي المعين الأهم لها [٢] . ويقال ان امونيوس (ولعله امونيوس
سكاس) حاول التوفيق بين افلاطون وأرسطو . وقد لاحظ فرفوريوس
الصوري في مؤلفات استاذه افلوطين خلطاً بين آراء الرواقيين والمشائين
فوضع سبع رسائل في التوفيق بين ارسطو وأفلاطون . كما كان يحيى
النحوي واصطفن الاسكندري من أشهر الموفقين بين الفلسفة والدين المسيحي .
وهكذا ايضاً سيكون طابع الفلاسفة الاسلاميين والمسيحيين في القرون
الوسطى . لقد كان توفيق هؤلاء قائماً على ان الحقيقة واحدة ، فما في الدين
لا يناوىء الفلسفة ، وما بين الفلاسفة لا يناوىء بعضه بعضاً . فإن اختلف
الدين مع الفلسفة او اختلف فيلسوف مع آخر فهذا الاختلاف إنما يكون
في العبارة دون الجوهر . ولا تقتصر نزعة التلفيق هذه على التوفيق بين
الدين والفلسفة او بين الفلاسفة بعضهم مع بعض ، بل لقد شملت ايضاً
التوفيق بين الأنبياء . فان امونيوس السالف الذكر قد ألّف – على ما
يقول هيرونيموس (Hieronymus) – « سفراً لطيفاً في التوفيق بين
موسى وعيسى » [٣] .

أجل لقد كانت محاولات التوفيق قائمة على قدم وساق في القرون
الاخيرة قبل الميلاد والقرون الاولى بعده . فلما جاء فيلون ألمّ بآراء

---

١ – انظر اوليري : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب (الترجمة العربية) ص (٢٧) .
٢ – Bréhier, Les idées religieuses et philosophiques de Philon d'Alexandrie p. 98 - 37.
٣ – نقلاً عن اوليري ، المصدر السابق ص ٢٨ .

سابقيه ومعاصريه في هذا الباب ، غير انه لم يستطع ان يخلصها من شوائبها ولا ان يضمّها في نظام موحّد او ان يستر ما فيها من التناقض والضعف . وقد ظهر ذلك في اسلوبه الرمزي الذي توصّل به الى وضع نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته في الالوهية وصِلتها بالوجود . وهذه النظرية يمكن إجمالها فيما يلي :

ان الكائن الذي قال به افلاطون هو يهوه إله بني اسرائيل الذي بشّر به موسى . وهو إله مفارق للعالم ، فوق الجوهر وفوق الفكر ، خارج عن الزمان والمكان ، لا يقبل الكيف ولا يحدّه العقل ، على كل شيء قدير ، وإلا لم يكن إلهاً ، فالاصل في الألوهية الفعل والقدرة والتأثير . وهو خالق هذا العالم ومصدر الخير في الوجود . لا نهاية لكماله ولا يمكن وصفه إلا بطريق السلب . واذا كان لا بد من وصفه فكل ما يوصف به انه موجود بلا كيف ولا صفة . وكل ما جاء في التوراة من تشبيهه بالحوادث فيجب تأويله وحمله على غير ظاهره .

والله لفرط علوّه عن العالم ولعظم الهوّة بينهما فانه لا يؤثر في العالم تأثيراً مباشراً ، وإنما هو يؤثر فيه بمجموعة من الوسطاء او القوى الإلهية هي سفراء الله ورُسله ، كما ان النفس لا تبلغ الى الله إلا بالوسطاء ايضاً . وهؤلاء الوسطاء يختلفون بعضهم عن بعض تبعاً للاعمال التي يقومون بها وهم :

اللوغوس (او الكلمة) وهو أشبه بمثل افلاطون ، اذ هو النموذج الذي يخلق الله العالم على صورته ومثاله . ويصفه فيلون بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال .

ويليه الحكمة الإلهية (او سوفيا) التي يتحد بها الله لينتج عن اتحاده بها هذا العالم . وكثيراً ما يطلق عليها فيلون اسم « امّ العالم » وقد يصفها بأنها « روح الله » .

ومن الوسطاء ايضاً الملائكة والجن ، وهم كائنات نارية او هوائية لا يعصون الله ولا يخالفون عن أمره .

وهؤلاء الوسطاء يتوسطون كذلك بين النفس الإنسانية والله . فتطهير النفس بالزهد والعبادة لا يزال يصعد بها من وسيط الى وسيط حتى تبلغ الوسيط الأعظم ، اللوغوس او الكلمة. ولا يتم التطهير او الصعود والعودة الى الله إلا بالمجاهدة والتصفية والعلم والنجاة بالنفس من هذا العالم المتناهي ، عالم الوهم والخيال ، عالم المادة ومصدر الشر .

وغاية الإنسان انما هي الوصول الى الله والإتحاد به والفناء فيه . وهذا الإتحـــاد يتم في أعماق الروح لدينا بنوع من التجدد الداخلي والإشراق النفسي والطمأنينة المطلقة والسكينة العظمى ، وهي حالة لا يمكن تحديدها بالألفاظ ، إذ يضيق عنها نطاق النطق ، وإنما تُعرف بالذوق والكشف ؛ وفيها لا يبقى شاهد ولا مشهود ولا عارف ولا معروف . هناك البهجة العظمى والسعادة القصوى .

وهكذا يستمر فيلون في الخلط بين تعابير الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الرواقية وتعاليم التوراة ليقدم لنا صورة بدائية فجة لما سيكون عليه المذهب عند افلوطين من بعده .

حقاً ان فلسفة فيلون ليست في مثل هذا الوضوح والصفاء ، وإنما هي مزيج غريب مضطرب من الآراء المبعثرة والأفكار المتناقضة والاقوال الغامضة يتخللها بين الحين والحين بريق خاطف من العاطفة الدينية المشبوبة والتقوى الصادقة ، دون ان يُعنى صاحبها بتحديد معاني الفاظه او تفسيرها . وكل ما ذكرنا فإنما يُستخلص استخلاصاً بعد معاناة النصوص والإصطبار عليها . لذلك فقد يكون في هذه الخلاصة بعض الجوْر بتحميل النصوص ما لا تحتمل . إذ يستحيل تكوين مذهب منسجم متناسق من اقوال زئبقية لا ثبات لها ولا استقرار في معانيها ، على ما فيها من جدب وحفاء .

ب – افلوطين (٢٠٥ م. – ٢٧٠ م.)

حياته

أشهر مجدّدي الافلاطونية وباعثها بعد فيلون على بعد الشقة بينهما . وُلد في ليقوبوليس (Lycopolis) (اسيوط) أي انه كان مواطناً مصرياً ذا إسم روماني وتربية يونانية ، وإن كان لا يحب ان يتحدث اطلاقاً عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته ، كما يقول تلميذه فرفوريوس . ولم يهتم بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره، وعندما قصد الى الاسكندرية وتتلمذ لامونيوس الحمّال (Ammonius Saccas) ولا يكاد يعرف شيء عن امونيوس هذا سوى انه ولد من ابوين نصرانيين ثم صبا الى الدين اليوناني القديم ، ولم يؤثر عنه أي كتاب . وقد اعجب به افلوطين ايما اعجاب وكان يشيد بفضله عليه وينسب آراءه هو اليه ، حتى لقد كان ينكر لنفسه كل أصالة ويقول انه في فلسفته إنما يشرح مذهب استاذه امونيوس الحمّال وإنما ينطق باسمه . وهذا يذكرنا بموقف افلاطون في استاذه سقراط .

وقد لازم استاذه إحدى عشرة او اثنتي عشرة سنة لا يفارقه فيها. ثم بدا له ان يتركه عام ٢٤٢ م عندما حدثت له ازمة نفسية غادر الاسكندرية على أثرها وتبع الامبراطور غورديانوس (Gordien) الى الشرق لمحاربة الفرس ، إذ كان يأمل ان ينضم الى الجيش الروماني ليتعلم من الشرقيين حكمتهم التي سمع الكثير عنها ويتلقاها في منابعها وأصولها لا في بطون الكتب . ويُذكر ان مؤسس المانوية كان هو ايضاً في جيش سابور ملك الفرس . غير ان هزيمة غورديانوس امام سابور فيما بين النهرين قضت على هذه الاحلام الشرقية في مخيلة افلوطين ، فارتد الى انطاكية ومنها الى روما واستقر بها . وهناك عكف على تعلم الفلسفة حتى وافته منيته . وكا مجلسه حافلاً بأهل العلم والفضل وكبار رجال الدولة ، كما كان الامبراطور

جاليانوس والامبراطورة سابينا من مريديه ، حتى لقد قيل ان الامبراطور اعتزم ان يُقطعه اقليم كمبانيا ليقيم عليه مدينة فاضلة سماها « مدينة افلاطون » (Platonopolis) تشبهاً بجمهورية افلاطون وتيمناً بها . فقد انتشر مذهبه الفلسفي وأصبح طراز ذلك العصر ، واجتذبت دروسه كثيرين وجدوا فيها البغية والوطر وغاية المُنى . ففتحوا نفوسهم امام ذلك الاستاذ الخبير بأسرار الحياة الباطنية القادر على شفاء النفوس الغرثى والأرواح القلقة . فقد كان موجهاً سديد الرأي بصيراً بأغوار النفس يشفيها ويعيد السكينة اليها ، لا تخفى عليه مطالب الحياة ولا يفوته ما جُبلت عليه الخليقة من ضعف .

ولا يعرف العرب كثيراً عنه ولكنهم يعرفون مذهبه ويسمُّونه « مذهب الاسكندرانيين » او « المذهب الاسكندراني » نسبة الى مدينة الاسكندرية ، كما يسمّيه الشهرستاني « الشيخ اليوناني » .

وقد أعاد افلوطين الى الفلسفة سمعتها الطيبة بأن عاش معيشة القديسين وسط ترف روما ورذائلها وبين ارستوقراطيتها الماجنة المتهتكة . فقد كان زاهداً متقشفاً لا يبيح لنفسه أكل اللحوم ولا ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره اليه الحاجة ، ولا يأكل من الخبز إلا قليلاً ومن الطعام إلا ما يقيم الأوَد ، وكان لا يُعنى بجسمه بل « لقد كان يستحي ان يكون لروحه جسد » على حد تعبير فرفوريوس . ومن طريف ما يُروى عنه ايضاً انه لم يسمح لفنان بتصويره لأن جسمه أقل أجزائه شأناً ولأن تصويره من شأنه ان يثبت « ظلاً لظل » ، وفي ذلك اشارة الى ان الفن يجب ان يُعنى بالروح لا بالجسد .

ومرّت الايام والسنون وأدركته الشيخوخة وجاءه مرض الموت ، فانتهت حياة استاذ من أعظم أساتذة العصر الاسكندري في القرن الثالث للميلاد .

آثاره

لقد كان تعليم افلوطين شفوياً حتى صار شيخاً ، إذ لم يبدأ بتدوين آرائه إلا في سن الخمسين تقريباً ، عندما نضجت فلسفته . ومع ذلك فقد دوّنها وهو كاره . ولم يراجع قط مسوداته الاولى لمرض في عينيه . ولم يكن يكترث للأسلوب والعبارة بل كان اكبر همّه محصوراً في الفكرة ، والفكرة وحدها . فعهد الى تلميذه فرفوريوس بجمع كتاباته وتنظيمها وتبويبها . فجمعها في ستة أقسام كل قسم منها تسعة فصول وذلك تيمُّناً بالعددين (ستة) و(تسعة) على الطريقة الفيثاغورية . ولا تزال « التاسوعات » (Ennéades) – وهو الاسم الذي أطلقه على هذه الأقسام المتسَّعَة – من اكثر المؤلفات اضطراباً في تاريخ الفلسفة ، رغم ما بذله فرفوريوس من عناية في تصحيحها وتقريب عبارتها وتسهيل مأخذها .

فلسفته

ان فلسفة افلوطين هي مزيج رائع فيه قوة واصالة بين آراء افلاطون والرواقيين وفيلون وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك .

والطابع العام لفلسفته هو غلبة الناحية الذاتية فيها على الناحية الموضوعية ، فهي فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفي والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية ، وكلها عناصر يقوي بعضها بعضاً ويشد بعضها بأزر بعض ، حتى لتخال وانت تقرؤها كأنك أمام شخص لا خبَر له بالعالم الموضوعي او يكاد . فالمعرفة عنده وعند شيعته تبدأ من الذات وتنتهي الى الله دون ان تمر بالعالم المحسوس ؛ هذه المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء عندهم . ولذلك يفسرون شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » تفسيراً جديداً يطلبون فيه من الانسان ان ينطوي على نفسه

ويسد كل المنافذ التي يطل منها على العالم الخارجي . انهـا منافذ السوء والغواية والزخرف الكاذب ، فلا يجوز ان نصدقها ونستسلم لها ، فالاحساس درجة دنيا من درجات المعرفة لا يصح الركون اليه وحده ، ومهما يكن من اهميته فانه لا يصل بنا الى درجة اليقين . تُرى ! كيف يتعلق الانسان بالحس والحس مصدر التغير والكثرة ؟ كلا ، يجب على الانسان في سلوكه نحو الله ان يتخلص من هذا الحس لكي ينتهي الى الوحدة والسكينة .

وكما ان الاحساس لا قيمة له عند افلوطين وشيعته فكذلك المعرفـة العقلية لا قيمة لها ايضاً . وانمـــا القيمة كل القيمة للتجربة الصوفية ، وللكشف والذوق والاشراق ، حيث يرتفع التعارض بين الذات والموضوع وحيث لن تكون المعرفة تحصيلاً وكسباً بل تكون اتحـــاداً بالمعروف وتحققاً بهويته . فالانسان في هذه الحالة لا يشاهد الأول (الله) منفصلاً عن ذاته بل يشاهده متحداً بها غير متميز عنها ، وهـذه المشاهدة لا لا تكون عن طريق العقل . وانما تكون بالذوق والكشف والإشراق كما قلنا .

وهكذا فالعالم الذاتي قد استغرق على افلوطين مشاعره كلها ، فأصبح العالم الموضوعي ، عالم الاشياء والحوادث ، هزيلاً مهجوراً مبتذلاً لا قيمة له كالنواة تُنبذ على الأرض . فالوجود الحقيقي انما هو وجود الذات في اعمق حالاتها واشدها استقطاباً ، وبالتالي عندمـــا تستغرق في الأول وتوغل فيه .

ومعنى هذا ان الوجود الحقيقي هو وجود الأول ، ويليه وجود العقل فالنفس ، بل وجود العقل مقدم على وجود النفس ، ووجود الأول مقدم على وجود العقل ، واما المادة فلا ذكر لها . انها سلب للوجود او ظل له ، او قل هي الوجود وقد استُنزفت منه كل عصارة فأصبـح هشيماً تذروه الرياح . انها الحثالة التي تتخلف عن المضغ ، والثفل الذي يرسب في قاع الاناء ، انها عدم ؛ وهل بعد العدم وجود ؟

وفلسفة افلوطين كثيرة التشابك والتداخـــل بحيث ان الكلام على جانب منها يستدعي في الحال الكلام على الجوانب الأخرى . ومع ذلك لا بد لنا - لدراسة هذه الفلسفة - من تقسيمها الى اقسام مختلفة يسهل بها فهمها والوقوف عليها .

وعلى ذلك يمكن تقسيم فلسفة افلوطين ثلاثـة اقسام : (١) الأول ، (٢) نظرية الفيض ، (٣) النفس الانسانية ، (٤) الاتحاد ، (٥) العالم المحسوس .

١ - الأول (او الواحد)

ان الوجود الحقيقي انما هو وجود « الاول » او « الواحد » او الله باسمى مـا له من كال الربوبيـة ، فكل شيء انمـا صدر عن « الأول » والى « الأول » يعود . اجل انـــه « الأول » بإطلاق ، لأنه مبدأ كل وجود . انه الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصف ، لتفاهة جميـع الأوصاف وقلة شأنها وهوان امرها ؛ فـلا يقال مثلاً انه جميل او متصف بالجمال او مشتمل على الجمال ، ولكنه فوق الجمال وعلتُه ، بمعنى انه لا يدخل تحت صفة اعلا منـه هي الجمال . فهو أعلى من كل شيء وعلتُه ، وكل شيء فانه معلول له . وهكذا الحال في بقية الصفات ، فكلها دونه وهو فوقها جميعاً ومصدرها جميعاً وعلتها جميعاً . فكل صفة صفة ايجابية نصفه بها او ضمير متحيف نشير به اليه انما هو تحديد له غير لائق به . وكل ما نستطيع ان نسميه بـه هو أنه واحـد وأول . وكل ما عدا ذلك فلا نعرفه عنه لا بطريق السلب . فالسلب هو اقوم سبيل لوصف الله .

ثم ان كل صفة فمن شأنهـا ان ُتدخل فيه نوعـاً من التعدد والكثرة يجب تنزيهه عنه . فهو واحد من كل وجه : في الذهن والتصور ، وفي الواقع والحقيقة . فلا يقال مثلاً انه عقل في ذاته ، لأن وصفه بالعقل يقتضي ان

يتصور الانسان معه معقولاً حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . فها هنا انشطار في الذات واثنينية هما نتيجة حتمية لوصفه بالعقل . فلئن كان وصفه بالعقل مانعاً للتعدد في الواقع والحقيقة فليس مانعاً له في الذهن والتصور ، وذلك لأن العقل من الامور الاضافية ، اي التي يستتبع تصوُّرُ احد طرفيها تصوُّرَ الطرف الآخر ، بمعنى ان العقل لا بد له من معقول بإزائه ، حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . كذلك لا يقال انه معقول لذاته ، لأن المعقول من الامور الاضافية ايضاً إذ هو يفترض بإزائه عقلاً يعقله ، حتى ولو كان هذا العقل هو ذاته . ففي عملية التعقل انقسام بين العاقل من حيث هو عاقل والعاقل من حيث هو معقول ، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً ، من الوجهة المنطقية على الاقل . وبعبارة اخرى ان العقل معناه التفرقة بين الذات العاقلة وبين موضوعها المعقول ، وهذه التفرقة تتنافى مع الوحدة المطلقة الواجبة للواحد الاول .

فأفلوطين حريص على وحدة « الاول » متمسك بها لا يعدل عنها ، بحيث انه لا يقبل اي نوع من التعدد ، لا في الواقع فحسب ، بل حتى في الذهن والتصور ايضاً . وربما يبدو ناقصاً اقل من الانسان لكونه غير عقل . ولكن لما كان عنوان الكمال في الاول عند افلوطين يكمن في كونه واحداً من كل وجه وفي تنزهه عن كل ما يدخل التعدد والتكثر فيه ، ولما كان من شأن العقل ان يهدّد وحدة الاول وينسفها من القواعد ، اقول لما كان ذلك كذلك فان عدم اتصاف الاول بالعقل او عدم كونه عقلاً ليس منقصة في حقه وبالتالي ليس موجباً للقول انه اقل من الانسان . والخلاصة ان « الواحد » او « الاول » ليس عقلاً وإنما هو فوق العقل وعلة له .

كذلك ليس هو إرادة ، ولا يصح وصفه بالإرادة ، إذ الإرادة تخرج الواحد عن وحدته ، ان لم يكن في الواقع والحقيقة فعلى الاقل في الذهن والتصور . وذلك لأن الارادة لا بد فيها من مريد ومراد . فتصور الانسان

له مريداً يستتبع – في الذهن على الاقل – تصور ان يكون هناك مراد بإزائه . فالإرادة لا بد فيها من مريد ومراد . ثم ان الارادة تدل على الاحتياج الى الغير ، والاحتياج يتعارض مع الوحدة المطلقة التي للأول ، بل تخرجه عن الأولية ، فلا يكون هو الاول ، بل ان المحتاج اليه سيكون حينئذ هو الاول . وكما ان عدم الاتصاف بالعقل ليس منقصة للأول ، كذلك عدم الاتصاف بالإرادة ليس منقصة له ايضاً .

وكذلك ليس هو الوجود ، لأن الوجود معيَّن محدود ، وإنما هو فوق الوجود . انه مبدأ الوجود وعلة له . فلو كان وجوداً لكان له مبدأ اعلى منه بالضرورة يستفيد منه الوجود او على الاقل ان اطلاق صفة الوجود عليه من شأنه ان يجعل هذه الصفة متقدمة عليه ، مما يتنافى مع كونه « الاول » . فالوجود منحدر منه تابع له ، وهذا ايضاً ليس منقصة في حقه وإنما هو عنوان كماله .

وأخيراً لا يوصف « الاول » بأنه جوهر او عَرَض ، لأن وصفه بأحدهما يستتبع وصفه بالآخر ولو في التصور الذهني على الاقل . فتصوُّر الذهن له بأنه جوهر يستلزم بالضرورة تصور عَرَض في مقابلته ؛ وكذلك تصور الذهن له بأنه عَرَض يستلزم بالضرورة تصوُّر جوهر في مقابلته ؛ وكل ذلك من شأنه ان يدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة ، والفرض انه واحد من كل وجه ، اي في الذهن والتصور ، والواقع والحقيقة .

ونتيجة هذا كله ان « الاول » هو الكائن الذي لا صفة له من صفات الحوادث . فهو لا يمكن نعته ولا يمكن ادراكه ولا تحيط به الأفهام والعقول . فهو الغني بذاته ، المكتفي بذاته ، القائم بذاته ، البسيط المطلق الذي لا اول إلا وهو سابق عليه ، ولا واحد إلا وقد استفاد وحدته منه .

٢ – الفيض

فاذا كان « الاول » هو مبدأ الوجود وعلة له فكيف صدرت الأشياء عنه ؟ لقد كان ذلك بطريق الفيض[1] .

فالواحد البسيط من كل وجه والمبدأ الاول الذي لا انقسام فيه ولا تركيب وليست فيه كثرة بأي اعتبار ، هو في آن واحد لا شيء وكل شيء !

هو لا شيء ، لأنه فوق كل شيء ولأنه ليس من الممكن ان يميّز فيه شيء عن شيء ولا ان يُتبيَّن فيه وجود معين .

وهو كل شيء ، لأنه مبـدأ جميع الاشياء ومنه ينبثق كل شيء . فهو الاشياء جميعـاً لأنه يحويها بالقوة – اذا صحّ التعبير – دون ان يكون واحداً منها .

يقول افلوطين في نص عربي هو عبـــارة عن ترجمـة موسّعة لبعض فصول « التاسوعات » :

« كل ما كان بعد الاول فهو من الاول اضطراراً ، إلا انه إما ان يكون منه سواء بلا توسط ، وإما ان يكون منه بتوسط أشياء أخر ، هي بينه وبين الاول ؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح . ذلك ان منها ما هو ثانٍ بعد الاول ومنها ثالث ؛ اما الثاني فيُضاف الى الاول ، وأما الثالث فيُضاف الى الثـــاني . وينبغي ان يكون قبل الاشياء كلها شيء مبسوط[2] ، وأن يكون غير الاشياء التي بعده ، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه وأن لا يكون مختلطاً بالاشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً ما ، ثم يكون بعـد ذلك واحداً ، فان الشيء اذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً

---

١ – ويقال له ايضاً الصدور والانبثاق .

٢ – اي بسيط .

وليس واحداً حقاً ، وأن لا يكون له صفة ، ولا يناله علم البتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي . وذلك انه إن لم يكن الاول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن اول البتة »[1] .

في هذا النص يبيّن لنا افلوطين ان كل ما في الوجود فإنما يرتدّ الى « الاول » ضرورةً . فلا شيء غير « الاول » . « فالاول » هو مصدر الكائنات جميعاً ومفيدها ومفيضها . والاشياء إنما صدرت عنه في نظام تنازلي متدرج .

وفكرة الصدور هذه هي فكرة غنوصية شرقية كانت واسعة الانتشار في عهد افلوطين نرجح تأثره بها . لكن هناك فرقاً بين صدور افلوطين وصدور الغنوصيين . فالغنوصيون لم يبيّنوا كيفية هذا الصدور ، بل لقد عمدوا – كعادتهم – الى الرمزية الاسطورية والى التهاويل والتصورات الغامضة . إذ هم يشبّهون الصدور بعملية الولادة ويتحدثون عنه بتعابير مأخوذة من لغة الولادة[2] . وبهذا تفوّق عليهم افلوطين . فقد استطاع ان يبيّن لنا في دقة وإحكام كيفية صدور الموجودات عن « الاول » ونشوء الكثرة عن الوحدة وتسلسل الموجودات بعضها من بعض ، وأن يرتب ذلك كله في نظام منطقي معقول كأنه نسيج واحد محكم الأجزاء .

« فالأول » كامل لا يفتقر الى شيء ولا يعوزه شيء . وكماله من الشمول والسعة بحيث لا يمكن إلا ان يكون فياضاً . وهكذا فمن مبعث السنا الأسنى للكائن الأزلي انطلق الفيض . وفيضه يحدث شيئاً غيره . وهذا الفيض يجري فيه بالطبع لا بالإرادة والإختيار ، إذ لا يصح اتصافه

---

١ – التاسوعات ، التاسوعة الرابعة ، نقلاً عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، صفحة ١٧٤ – ١٧٥ .

٢ – انظر بدوي ، المصدر السابق ص ١٦٤ – ١٦٨ .

بالإرادة لما مر معنا من انهـا تخرجه عن وحدته وتدخل فيه الاثنينية . فالطبع او الضرورة – لا الإرادة والاختيار – هي التي تحمل إذن على صدور غـــير الكامل عن الكامل او صدور الوجود عن « الاول » دون تكثر فيه . وهذا الصدور غير الإرادي ناتج عن الوفرة المتحققة في « الاول » . وهو إنما يحدث لا في زمن ، إذ هو ازلي ابدي سرمدي لا تنطبق عليه مقولة الزمان ، فالزمان من شأن المحسوسات فقط لا من شأن عالم العقول .

وهذا الفيض عن « الاول » لا يعني خروج « الاول » عن ذاته وفيضانه بما فيه في الخارج او على الخارج ، كلا ، فهذا من شأن الفيض المحسوس . أما الفيض في عالم العقول فيظل فيه « الاول » على حاله دون ان ينقص منه شيء . « فالأول » هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر ، وإلا لحدث تغير في ذاتــه ، فهو لا يبذل شيئاً من جوهره وإنما يبذل آثاره . وبذل الأثر غير بذل الجوهر . وهذا معروف في عالم العقول ، حيث يحدث المعقول أثره دون ان يترتب على ذلك أي نقصان في ذاته . فالعلم ينتقل من انسان الى آخر دون ان ينقص منه شيء ، وإنمـا يظل العلم عنده كما كان ان لم يحصل المزيد منه . فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قِبل الشيء في الخارج شبيهة بحالة العشق عند ارسطو ، وهي الحالة التي يفسر بها المعلم الاول مـا نرى من نظام في سير العالم واتجاهه الى علته الغائية فيتحرك وتنتظم اموره دون ان تتحرك علته ودون ان تنتقل أي حركة من المحرك الاول الى السماء وعـالم الاشياء . فالسماء إنما تستجيب للمحرك الاول وتتأثر به دون ان يتحرك هو ودون ان يتغير . وهكذا الحال في فيض الوجود عن « الاول » دون ان يحدث فيه أي تغير ودون ان يصيبه نقصان .

والأصل في الفيض هنا إنمـا هو كمال « الاول » لا التسلسل السببي او الضرورة المنطقية كما كان الحال عند ارسطو . بمعنى ان الحركة لا تنقل

من المحرك الى المتحرك على سبيل الضرورة ، وإنما المتحرك هو الذي يستجيب للمحرك ويتأثر به فينتج الوجود بحكم الكمال الذي في « الاول » وتصدر الاشياء عن هذا الكمال .

ولما لم يكن في الأمر ضرورة منطقية ، وإذ كان يصعب التعبير عن ذلك بلغة العقل ، فقد عمد افلوطين الى لغة القلب يستعير منها الامثال والرموز والتشبيهات ، لتقريب هذه المعاني الى الاذهان ، وما اكثر ما اسعفت افلوطين هذه اللغة ، وما اكثر ما وجد فيها هو وشيعته من فلاسفة الذوق والوجدان ضالتهم المنشودة : فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون ان يتغير جوهر الشمس ، فالوجود بالقياس الى « الاول » هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس . ذلك بأن جميع الكائنات – ما دامت موجودة – تحدُث حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع الى الخارج ، وهذه الحقيقة هي صورة للأشياء التي انبثقت عنها . وهاك مثلاً آخر يقرب به افلوطين عملية الفيض يتأثر فيه بدون شك بالغنوصيين الشرقيين : فعندما يبلغ كائن ما كماله نرى انه يلد ، فهو لا يطيق ان يبقى في ذاته بل يبدع كائنات أُخر . فالنار تُسخّن ، والثلج يُبرّد . فكيف يمكن للكائن الكامل – وهو الخير المطلق – ان يحبس خيره في ذاته .

وهكذا فكل موجود فانما يستفيد وجوده من « الأول » ويقوم به ويعتمد عليه دون ان ينقص من « الاول » شيء ، وانما هو ينجذب الى كماله فيتأثر به ويستجيب له .

واول شيء انبثق عن « الاول » هو « العقل » ويقال له الاقنوم الثاني . وهذا « العقل » دون الأول ، وأقل منه كمالاً ، والوحدة من كل وجه التي كانت « للأول » تدب فيها الأثنينية ، والأثنينية ادنى مرتبة من الوحدة في منطق القدماء . والسبب في ولوج الأثنينية فيه ان مقتضى كونه عقلاً يستلزم معقولاً ، اي موضوعاً للعقل ، وهذا بعينه ما جعلنا

ننفي عن « الأول » ان يكون عقـلا او يتصف بالعقل . فهنا اذن اثنينية في التصور حدثت بعـد وحدة مطلقة . وهذه الأثنينية هي - او هذا العقل هو (والمعنى واحد) - الأصل في الوجود ومـا فيه من تعدد وتكثر . او قل - والمعنى واحد ايضاً - ان الوجود والعقـل عند افلوطين شيء واحد . فهو إذْ كان يعقل « الأول » ويتأمله كان عقلاً ، وإذْ كان يتقوّم به ويستفيد منه الوجود كان وجوداً . وهكذا يكون الأقنوم الثاني عقلاً ووجوداً في آن واحد . فها هنا اثنينية واضحة تسربت الى اصل الوجود هي مبدأ التكثر والتعدد في العالم ، فما الاثنينية الا تكثر وتعدد في اول درجاتها .

ويضع افلوطين هذا « العقل » في منزلة صانع العـالم (démiurge) الذي قال به افلاطون ، ويجعله ايضاً متضمّناً لمثُل افلاطون عدا مثال الخير الذي هو « الاول » . فهو حين يفكر ينتج معقولات ، وهذه المعقولات هي المثُل الافلاطونية ، بل ان هذه المثُل جزء منه وليست مجرد اشياء مختزنة فيه . ومع ذلك فهناك بعض الاختلاف بين كل من مُثل افلاطون وافلوطين . فبينما نجد مُثل افلاطون استاتيكية ساكنة ، اذا بمثل افلوطين دينامية فاعلة . وهناك فرق آخر بينهما ايضاً ، وهو ان مُثل افلاطون محدودة ، توجد للاجناس والانواع فقط ولا توجد للافراد ، وهي لذلك لا تزيد ولا تنقص ، واما مُثل افلوطين فهي توجد للافراد ويزيد عددها او ينقص بحسب العصر ، ومن هنا فهي لا متناهية : واذن فإن « العقل » لا يتصف بالاثنينية فقط ، وانمـا هو يموج - كما نرى - بكثرة لا نهاية لهـا . واخيراً هناك تباين كبير بين المثل والمحسوسات عند افلاطون ، واما افلوطين فينكر ذلك ، إذ لا تباين عنده بين « العقل » والوجود ، وبالتالي لا فرق عنده بين المثل والمحسوسات المتعلقة بها ، بل هناك شبه بينهما ، والاختلاف انمـا هو اختلاف في الرتبة والدرجة لا في النوع والحقيقة .

والاقنوم الثاني او « العقل » الذي هو فيض الاقنوم الاول او « الواحد » وصورة له وانعكاس لنوره ، يجتهد قدر إمكانه ان يظل بالقرب من مصدره الذي استفاد منه الوجود ، ولذلك فانه فور صدوره عنه يلتفت اليه ليتأمله ، ومن هذا الالتفات او التأمل يتولد الاقنوم التالي ولادة أبدية لا في زمان . فالتأمل بالنسبه اليه والى سائر الكائنات العقلية في العالم الأعلى هو في وقت واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلّاق المحسوس . وهكذا يفيض عن العقل جوهر او كينونة هي الاقنوم الثالث او النفس الكلية ، هي ايضاً صورة للأقنوم الثاني وانعكاس لنوره ، وهي آخر الموجودات في عالم العقول وخاتمة المطاف . وهي كالعقل تنتمي الى العالم الإلهي إلا انها دونه درجة ، كما ان « العقل » دون « الاول » درجة . فهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس . والكثرة التي دبّت الى الاقنوم الثاني وهو أشرف منها لا بد ان تزيد في الاقنوم الثالث بطريق الأوْلى . فكلما قلّت الوسائط بين الاقنوم الاول والاقانيم الاخرى التي تليه ، اي كلما اقترب اقنوم ما من الاقنوم الاول ، كانت درجته في الوجود والكمال أعظم وأكبر . والعكس صحيح ايضاً : فكلما اتسعت الشقة بينهما كانت درجته في الوجود أخسّ وأدنى . وبالتالي كلما بعدت المسافة عن « الاول » ازدادت الكثرة والتعدُّد حتى ينتهي الامر الى العالم المحسوس الذي هو عنوان الكثرة وسبب الاختلاف .

واذا كان « العقل » – على قربه من « الاول » – يموج بالحركة والدينامية والتغير ، لما فيه من مُثل تتصل بالفعل وقوة الإحداث ، فأوْلى بالنفس الكلية ان تموج بهذه الاشياء . ومن هنا قدرتها الخارقة على انتاج العالم المحسوس حالما تتوجّه للعقل الذي صدرت عنه وتلتفت اليه لتتأمله وتجعله موضوعاً لتعقلها . فهو علة وجودها كما ان « الاول » علة وجود « العقل » .

ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة – لا فيض واحد فقط – هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس ، وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن « العقل » . أما صلة النفوس الجزئية بالنفس الكلية فهي اشبه بصلة المعاني المتعددة بالعقل الذي يتضمنها . فهي موجودة فيها وجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم ، وجود الافكار المتباينة في باطن المذهب ، أي هناك شبه وحدة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية وإن كان من الممكن التمييز فيها بين اشياء متعددة .

وبعبارة اخرى ، ان النفس يجب ان نفرق فيها بين جانبين : جانب كلي تطل منه على العالم المحسوس في مجموعة لتدبير اموره وتصريف احواله العامة ، وجانب جزئي تطل منه على شؤون كل فرد على حدة ، وبهذه المثابة ينطوي الجانب الجزئي على عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد معين في العالم المحسوس . وهكذا تكون النفس الكلية في احد جانبيها مصدراً للعالم المحسوس في مجموعه وكلياته كما تكون في جانبها الآخر مصدراً لأفراد البشر فرداً فرداً . وبذلك فإننا نشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ، ومن جهة اخرى نشارك عالم الأبدان في خسته ودناءته . وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل ويثبت الرباط الذي يشدهما احدهما الى الآخر .

٣ – النفس الانسانية

وقد كانت النفس الانسانية تحيا من قبل حياة ابدية كاملة ، ثم هبطت من عالمها المعقول الشريف الى عالمنا المادي الخسيس لتتفضل عليه بالخير والإنعام . فمن شأن الاعلى ان يميل بذاته الى الأدنى ليفيض عليه ويمحضه طبيعته . هذا هو قانون الاشياء بحسب افلوطين وهذا هو المبدأ الاصلي الذي يقوم عليه مذهبه .

والنفس ليست ذات طبيعية جسمانية كما يقول الماديون ، وإنما هي ذات طبيعة ، روحية خالصة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن . كيف لا وهي تنتمي الى عالم العقول ، وهو عالم ابدي شريف لا يدخل في مقولة الزمان ولا يقبل التغير والفساد . وكذلك النفس الإنسانية : فهي جوهر شريف معقول قائم بذاته غير محتاج الى بدن يحل فيه او يتوقف عليه وجوده ، إذ كيف يحتاج المعقول الى المحسوس ويتوقف عليه ، ولئن كانت النفس تحل في البدن فإنما حلولها امر عارض على طبيعتها ولا يدخل في جوهر وجودها ، فضلاً عن انها تحل فيه الى اجل مسمى ثم تغادره الى عالمها السامي حيث الخلود وحيث البقاء الدائم . لقد كانت موجودة قبل البدن وستظل موجودة بعده بحكم طبيعتها المعقولة وماهيتها الروحية الشريفة . وهكذا فالنفس خالدة ، ما دامت نفثة إلهية وقبساً من العالم المعقول .

ومع ان مسألة خلود النفس لا تحتاج الى دليل في نظر افلوطين ، فمن الناس من لا يزال يطلب البرهان عليها . وفي محاورة « فيدون » لأفلاطون الكفاية وفصل الخطاب ، لذلك يعقد افلوطين في التاسوعة الرابعة من تاسوعاته فصلاً خاصاً للبرهان على خلود النفس يعيد فيه ادلة افلاطون بحذافيرها تقريباً [1] .

وكما قال افلاطون بالتناسخ فكذلك يقول به افلوطين . فهو يتابعه فيما يعرض للنفس بعد فراقها للبدن من تناسخات مختلفة . فالنفوس الآثمة تهوي في اجسام نباتات وحيوانات ، بينما النفوس الطاهرة الزكية تقوم في الكواكب او تعود الى اصلها في النفس الكلية تبعاً لمنزلتها في هذه الحياة الدنيا وحسب ما كان لها من فضل وكرامة .

ولكن ليس هذا هو منتهى ما تصبو اليه النفس الانسانية . فهي ترنو

---

١ — انظر التاسوعة الرابعة ١٧٩ — ٢١٠ من ترجمة اميل بريهيه (بالفرنسية) .

الى الانخطاف والمشاهدة والرؤى الغامضة الواضحة والإستغراق في « الواحد » والاتحاد به والفناء فيه . هذا هو مطلبها الاسمى ومقصدها الاسنى !

٤ – الاتحاد

ولا يصل الانسان الى هذه الغاية إلا بشق النفس ؛ فالبدن لا يترك له حرية العمل و[illegible]ف ، بل يوسوس به ويضغط عليه بمطالبه وشهواته .

أجل ان البدن سجن للنفس . فهو أصل شقائها على هـــذه الارض وأصل نقائصها وشرورها . ولذلك فلن يقرّ لهـا قرار حتى تتخلص منه وتعود الى مصدرها الاول . ولكن لن تصل الى هذه الغاية دفعة واحدة ، فلا بد لها اولاً من ان تتحرر من قيود الجسم والحس بالمجاهدة والتصفية والدأب على حياة الوجدان والروح . ولا يزال صاحبها يتدرّج في مقامات السلوك حتى يبلغ فيها مبلغاً كبيراً يغيب فيه عن نفسه وينخلع عن شعوره بذاته ويُصاب بمـا يشبه الصعق والمحق ، فيفقد تعيّنه وتشخّصه وتسقط عنه جميع الأغيار ويفنى الكل في الكل وتنطمس معالم الاشياء وتنمحي صورها وحدودها . غير ان هذا المحو يعقبه صحو ، والفناء يعقبه بقـاء ، ولكنه بقاء في الله وصحو في هويته المطلقة ؛ كذلك يرتفع الصعق ويزول المحق وتحلّ الطمأنينة وتنزل السكينة . فها هنا يحسُّ السالك بحضور مع الله في كل وقت وفي كل شيء ولا ينقطع عنــه في شيء ، بل يحسّ انه قد صار وإياه شيئاً واحداً واتـّحد به وشاركه في هويته . هذا هو حال الاتحاد يأتي بعـــد مقامات السلوك ، كالخطفة ترد ثم تزول ، او [illegible]بروق تومض ثم تخمد . وهي حالات ناد[illegible] لا يعرفها إلا ذووها وهم من الندرة بمكان ، كما ان [illegible] الحالة نفسها نادرة عندهم . لقد كانت حلم افلوطين وأمني[illegible] العذبة ، ولكنها لم تتحقق له سوى اربع مرات ، كما كانت أمنية تلميذه فرفوريوس الذي لم تحدث له سوى مرة واحدة . وفوق ذلك فان

هؤلاء الذين يصلون اليها لا يستطيعون التحدث عنها . فهي حال يضيق عنها نطاق النطق ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقـــال فيها غير الخيال . ومن أحبَّ ان يتعرَّفها فليتدرَّج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين الى العين دون السامعين بالأثر ، على حد تعبير المتصوفة الاسلاميين .

٥ – العالم المحسوس

ولكن اكثر الناس لا يعلمون . فقد ران على قلوبهم حب الظل دون الحقيقة ، وتعلقوا بالأثر دون العين . يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن عالم العقل هم عمون . وكل هذا من بقايا ظلمة الاجسام ، وطغيان عالم المادة ، وهو عالم خال من العقل ، خال من الصورة ، خال من الخير والنور ؛ فهو أصل الفساد وأصل الشر وأصل الظلام . انه سلب محض ، ولا تعيُّنٌ صرف ، وإمكانية مطلقة ، كيف لا والمادة تحدٌّ من الحقيقة فيه ؟ انه نتيجة الإضعاف المستمر للقوة العاقلة التي انطلقت من « الاول » ، واستنزاف لفيضها المتدفق ، فظلت تتردّى وتتردّى حتى أضناها البعـــاد واستنفدت آخر صُبابة فيها . فليت شعري ! كيف لا يكون طُلاب هذه القوة المنهوكة ظلمانيين أخِسّاء وكيف لا يُقبلون على حطام زائل وعرض من الدنيا قليل ؟

اجل ، ان العالم المشاهَد ليست له حقيقة ذاتية وليس له كمال ذاتي ، وما فيه من حقيقة او كمال فانما هو انعكاس لعالم المجردات وتشتت لضوئه . ومعنى ذلك ان العالم ليس شراً كله بل فيه أطياف من الخير . فلئن ندد افلوطين بالعـــالم المحسوس إلا انه لا يجرده من كل حقيقة ، وإن كان في هذا ما يؤذن بتناقضه . ولعل الذي حمله على هذا التناقض عداوته للنصرانية ومعارضته لآباء الكنيسة الاولين الذين كان دأبهم التنديد بالعالم والمناداة بأنه شر وخطيئة ولعنة لحقت آدم وذريته . فيجب الخلاص منه والعمل

ليوم الدينونة العظيم . فكيف يخلو العالم من معدن الخير وهو أثر لله ووليد العناية الإلهية ؟ حسبه ذلك شرفاً ! فهو ليس نقصاً كله ، وإنما هو كامل بقدر الامكان . نعم انه ظل ، ولكنه ظل للحقيقة ، ومهما بعدت الشقة بين الظل والحقيقة فانه لا يعدم لحاظ هذه الحقيقة ولا تفوته عنايتها . ولكنها ليست عناية بالأفراد بل بالكل . فالعناية عند افلوطين انما تفيد ان الكون بناء حي متقن مترابط الاجزاء وكلٌ عضويٌ متماسك محكم التركيب ، كل شيء فيه مرتب لغاية موضوع لغرض . وهكذا تنقلب فلسفة افلوطين الى نظرة متفائلة تؤكد الانسجام ونظام الخير في الاشياء ، فتحيي القلوب وتنعش النفوس وتغذيها بالأمل وحسن العُقبى . فاذا لم يكن العالم خيراً كله فلا ننس انه ايضاً ليس شراً كله . فلنعِمَ العالمَ !

خاتمة

والخلاصة هناك في فلسفة افلوطين طرفان للوجود : طرف أعلى وطرف أسفل ، او قمة وحضيض ، بينهما سلسلة من الاوساط تسد الثغرات وتملأ الفجوات . فالمادة التي هي اصل النقص في هذا العالم تمثل الطرف الادنى والأخير في سلسلة تدرج الموجودات ، بينما « الاول » يمثل الطرف الاعلى . ولا يزال الشعاع الساقط من « الاول » بواسطة « العقل » الى « النفس » ومنها الى هذا العالم ، يتضاءل ويتضاءل – فتكون كل مرتبة ادنى من التي سبقتها وأعلى من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخيرية – حتى يخبو او يكاد . وبهذا التضاؤل يتحول الوجود الى عدم او يصدر العدم عن الوجود ، ويتلاشى النور في الظلام او يصدر الظلام عن النور ، ويتبدد الخير في الشر او يصدر الشر عن الخير .

وهكذا تمثل فلسفة افلوطين تدرجاً تنازلياً وتصاعدياً من العلة الى المعلول ومن المعلول الى العلة ، من الكامل الى الناقص ومن الناقص الى الكامل ، من الخير الى الشر ومن الشر الى الخير ، من الوجود الى العدم

ومن العدم الى الوجود .. فكل حلقة في هذه السلسلة المتصلة من لدن « الاول » الى المادة ومن المادة الى « الاول » تحمل نصيباً من الخير والكمال والنور الى جانب نصيب آخر من الشر والنقص والظلام ، ويختلف نصيبها من هذا او ذاك باختلاف قربها او بعدها عن « الاول » الذي هو خير كله وكمال كله ونور كله !

كذلك تمثل فلسفة افلوطين طريقين : طريقاً ميتافيزيقياً هابطاً يصف فيه افلوطين سير الوجود من « الاول » الى « العقل » ومن « العقل » الى « النفس » الى الاجسام المحسوسة ، يقابله طريق صوفي صاعد يصف فيه افلوطين عودة النفس الى مصدرها الاول وانجذابها اليه واتحادها به . فالطريق الأول يسير من الوحدة الى الكثرة ، والطريق الثاني يعود من الكثرة الى الوحدة .

وفي هذه الصورة الجميلة تتحطم الوحدة المطلقة – اذا صح التعبير – وتتناثر اشلاء هنا وهناك ، فيتداخل الكل في الكل ويكون الكل ممثلاً في الجزء والجزء ممثلاً في الكل . وعلى هذا النحو يمكن لكل جزء ان ينطوي في جملته على جميع خصائص الكل ويكون سمة له ودليلاً عليه . وهذه الفلسفة إنما تشف عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود ، حيث يكون الله منبثاً في الأشياء مختلطاً بها غير متميز عنها . « فالأول » يحوي كل شيء لأن الأدنى حاضر في الأعلى : فالجسم في « النفس » و« النفس » في « العقل » و « العقل » في « الأول » و « الواحد » في كل مكان ، موجود في كل شيء بحسب استعداد كل شيء لتقبله .

هذا هو افلوطين شيخ الاسكندرانيين . شخصية تعبق بالروحانية وتتضوع بالمثل والقيم العظيمة . فهذا الوثني هو في الحقيقة مسلم بلا نبي الاسلام ومسيحي بلا المسيح . انه مسلم بالفطرة والجوارح والروح ، وهو مسيحي بالمشاعر والمنهج والنسك والسيرة الطيبة . ولقد قبل المسلمون كل

سطر من اسطره تقريباً . ومـا اكثر صحائف الفارابي التي تردد نشوة هذا الصوفي الجليل . وعن طريق فيلون وأفلوطين تغلغل استاذه افلاطون في ضمير الفكر الاسلامي وتعمق في أبعد اغواره . وبهم جميعاً اخـــذت الهوة القائمة بـين العقل والنقل تضيق شيئاً فشيئاً ، فقد رضي العقل ان يسير في ركاب النقل ، كما رضي النقل ان يسير في ركاب العقل ، قرابـة الف عام او تزيد !





القِسمُ الثالث

الفلسفة الإسلامية

١

حركة محمد وأبعادها الخطيرة في التاريخ والحضارة

يدين الفكر الإسلامي بجملته لحركة محمد عليه السلام . فلولا هذه الحركة لما وُجد الفكر الإسلامي ولاتخذ التاريخ العالمي مجرى آخر . وهذه الحركة لست حركة دينية بحتة ، وإلا لكان لنا مندوحة عن ذكرها هنا ، وإنما هي حركة حضارية ايضاً طبعت كل ما ظهر في العالم الاسلامي من آراء ومذاهب بطابعها . وكما يثير المحراث الذي يشق الأرض الغبار من حوله ويقلبها رأساً على عقب كذلك أثار الإسلام عقول العرب وأفئدتهم وقلب أوضاع المنطقة رأساً على عقب . فاعتناق العرب للاسلام لا يدل على مجرد القضاء على قليل من العادات والأعراف التي كانت شائعة بينهم ، وإنما كان إنقلاباً شاملاً لمثُل الحياة التي كانت شائعة من قبل و تبدلاً عميقاً في المفاهيم والغايات وقيم الأشياء . فقد كان ظهور الإسلام حدثاً عالمياً ضخماً ترتبت عليه نتائج هائلة لم تقف عند الحدود الجغرافية للبلاد التي شهدت بوادره الأولى ، بل لقد تجاوزت هذه الحدود الى ما وراءها واستمرت تفاعلاتها الفكرية والروحية تنتقل من بلدٍ الى بلد ومن أفقٍ الى أفق ومن عصرٍ الى عصر حتى فرضت نفسها على تطور الحضارة العالمية وأصبحت احدى الظواهر الأساسية لتطور الحياة والمجتمع .

لذلك كان لا بد لمن يتصدى لدراسة الفلسفة الإسلامية من فهم الإسلام لأنها تأثرت به في مشاكلها وغاياتها وأهدافها كما لا بد من إلمامة خاطفة بصاحب الدعوة وبالكتاب الذي جاء به اتماماً للدراسة واستيفاءً للموضوع من جميع أطرافه ولنعيش في مركز هذه الحركة ونستطلع طِلعها .

هو نبي العرب والمسلمين محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم من قبيلة قريش . وُلد بمكة سنة ٥٧٠ ميلادية ، اي بعد خمس سنوات من وفاة جوستينيان الأول ملك الروم . ولم يكن احد يحلم في ذلك الوقت أنه لن يمضي قرن من الزمان حتى يكون البدو من أتباع محمد قد غزوا نصف أملاك الدولة البيزنطية في آسيا وفتحوا جميع بلاد فارس واستولوا على مصر ومعظم شمال افريقيا ، ثم ولوا وجوههم شطر الأندلس . والحق ان ذلك الحدث الجلل الذي تمخضت عنه جزيرة العرب في أواخر القرن السادس من الميلاد والذي أعقبه استيلاؤها على نصف عالم البحر الابيض المتوسط ونشرُ دينها الجديد فيه ، لهو ظاهرة فريدة من أعجب ظواهر التاريخ القديم والحديث .

كانت بلاد العرب عندما بدأ محمد دعوته صحراء جدباء تسكنها قبائل من عبدة الاوثان ، قليل عديدها ، متفرقة كلمتها . ومع انه من أبوين وثنيين فقد سما الى عبادة إله واحد قال انه هو فاطر السموات والارض خالق كل شيء واليه المصير . حتى ان اعظم فلاسفة اليونان لم يستطيعوا الوصول الى فكرة هذا الإله الذي نجده في القرآن ، وهو إله فعّال لما يريد يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور . انه خالق كل شيء واليه المصير . ولبث محمد في قومه بمكة ثلاثه عشر عاماً وعشرة أعوام بالمدينة يثرب يدعو الى عبادة الله وتوحيده وتحطيم الأصنام والطعن في دين قريش وتسفيه أحلامهم والزراية بما ساد حياتهم من عادات وتقاليد لا مبرر لها إلا قِدَمُها وإلفُ الناس لها واعتيادهم عليها . وهكذا أخذ محمد على نفسه

ان يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعب ألقت بـه براثن الجهل في حرارة الجو وجدب الصحراء . وقـد نجح في تحقيق هذا الغرض بعد صعوبات ومشاق لا نظير لها ، نجاحاً لا يدانيه فيه أي مصلح آخر في التاريخ كله . وقلّ ان نجد انساناً غيره حقق في حياته كل ما كان يحلم به . وفي سنة ٦٣٠ م. أي بعد عشر سنوات من هجرته الى المدينة ، توفي قرير العين ناعم البال مرتاح الضمير ، لأن دعوته قد ظهرت وتعاليمه قد انتشرت وأفكاره قد عمّت . فضلاً عن انه أحيا شعباً ، ووحّد أمـة ، ووضع نواة لامبراطورية عظيمة لم تغرب عنها الشمس أجيالاً طويلة وعصوراً مديدة .

لقد استطاع محمـد ان يؤلف بين أتباعه المؤمنين برسالته و يكوّن عقولهم ويشكل أخلاقهم ويسمو بحياتهم الدنيوية القصيرة فيجعل منهـا مسرحية أبدية .

فقد وضع لهم نظاماً للحياة الإنسانية فيه العقيدة وفيه التشريع وفيه الاخلاق . فأرضى عقولهم وأفهامهم وامتزج بقلوبهم وأرواحهم امتزاجاً أنساهم الدنيا هنيهة فأقبلوا على هذا النظام يستلهمونه ويسترشدونه ويبصرون الدنيا على هداه ، ثم انتشروا في أرجاء الأرض كما ينتشر شعاع الشمس يبشرون فيها برسالة الاسلام ويقيمون فيها حدوده ، ويطمسون معالم الامبراطوريات بما كان فيها من أبهة وعظمة وجلال وجبروت وطغيان . وهكذا مضى الاسلام في « فتح مادي وروحي لا يضارعه اي فتح في التاريخ البشري » على حد تعبير روم لاندو (Rom Landau) [1] . فلم يكن أولئك العرب قطّاع طرق او قتلة كما يصورهم بعض المؤرخين الحاقدين . فقد كان سلاحهم القلم والكتاب لا السيف ، وكانت فتوحاتهم فتوحات ثقافية روحية أدت الى

---

١ — في كتابه (الاسلام والعرب) صفحة ٣٥ .

تكوين رقعة حضارية جديدة للأمة العربية ، لا الى تكوين رقعة مكانية جديدة فحسب . فقد أحسّوا بعمق وإيمان انهم حملة رسالة وأنهم لم يخرجوا لمجرد الفتح والغنيمة . انهم لم يتوسعوا للتوسع ولا فتحوا البلاد للسيطرة والإستعباد ، بل ليؤدوا واجباً دينياً كله حق وهداية ورحمة وعدل وبذل ، أراقوا من أجله دماءهم وأقبلوا عليه بكل معاني وجودهم ومنتهى مشاعرهم وأحاسيسهم . وإذا كان فيهم من ابتعد عن السنن القويمة او غلب على أغراضه أهداف غير إسلامية فإنما جريرته على نفسه لأن هذا ليس من مقاصد الإسلام .

●

هذا وقد نشأ محمد امياً اذ يبدو ان أحداً لم يُعن بتعليمه القراءة والكتابة ، فلم تكن لهذه الميزة قيمة كبيرة عند العرب في ذلك الوقت ، لا سيا وان المدارس لم تكن معروفة آنذاك ، فضلاً عن ان الفقر لم يكن ليسمح له بان يستأجر من يعلمه القراءة والكتابة من بين القلائل الذين كانوا يعرفونها والذين لم يكن عددهم ليزيد على السبعة عشر .

وليس لمحمد بحكم العقيدة الإسلامية اي صفة تخرجه عن كونه انساناً . فهو رجل له تفكير الانسان ورغبته وشهوته وحبه وبغضه وسعادته وشقاؤه وأخطاؤه . وحينما اراد القرآن ان يصفه للمؤمنين امره ان يقول : « قل إنما انا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد » « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً ؟ » وما ذلك إلا مخافة ان يُنسب الى الألوهية . وقد كان بعض المؤمنين يرى فيه صفات إلهية فيتقبلون كل ما يرى ويصنع كما يتقبلون الوحي فيردهم رداً جميلاً ويقول لهم انه بشر يخطىء ويصيب ويطلب منهم ان يصححوا اخطاءه ، فلا عصمة له الا في قضايا الوحي فقط .

ومع ان محمداً أميّ فقد خلف كتاباً لا يزال قطاع كبير هائل من أهل الأرض ينظرون اليه على انه نبراس كل علم ، وحكمة وفلسفة ، الا وهو القرآن . فالقرآن كتاب ديني مذهبي واثر أدبي رائع بلغ الذروة من الفصاحة والبيان . لذلك كان اشد الكتب استعصاء على الترجمة وقابلية لها . وليس ذلك لصعوبة اسلوبه ووعورة الفاظه وخفاء معانيه ، وانما سبب ذلك بلوغ اسلوبه في اللغة العربية حد الكمال وغاية الاتقان ، مما يجعل المتصدي لترجمته الى اي لغة اخرى مقصراً في ادائه مهما أوتي من القدرة والتمكن . ان الكلمات مرصوفة فيه رصفاً كأنه السحر الذي يجعلها تتجاوب في النفس تجاوب الاصداء في الوادي الفسيح فتكشف للبصيرة عن آفاق بعيدة كبرى وتخلق في الفكر حماسة تسمو به فوق هذا العالم . فما في اسلوبه من قوة ومتانة ، وما في تعبيره من القدرة على إيصال المعاني عن أقرب طريق ، وما في تشبيهاته والصور التي ترسمها من وضوح ، وما في الإحساسات التي تثيرها من عمق ، وما في القصص التي يرويها من روعة – كل اولئك يجعل من المستعصي نقله الى اي لغة ، فلا تستطيع الترجمة مهما بلغت من قوة الإتقان ان تحتفظ بإيقاع السُّوَر الموسيقي الآسر ، ولا يستطيع الغربي ان يدرك شيئاً من روعة كلمات القرآن وقوّتها ما لم يكن متمكناً من اللغة العربية وآدابها فيستمع الى مقاطع منه مرتّلة بلغته الاصلية .

ان كل آية من القرآن موضوعة لغرض وتؤدي الى غاية . فهي إما ان تقرر عقيدة او تأمر بصلاة او تسنّ قانوناً او تندّد بعدو او تبشر بنصر او تنظم عبادة او تنصّ على مبدأ او تعلم حكمة او تمنع عادة او تروي قصة او تدعو الى موعظة او تحضّ على قتال . وفيه صور شتى من المعنويات المتجسدة والأمثال المضروبة والرموز المعلّمة . فهو يصوّر البخل والشحّ والتهرُّب من زكاة الاموال ومؤامرة الأغنياء لأكل حقوق الفقراء صوراً جميلة معبّرة أجمل ما يكون التعبير وأروع ما يكون المثل ،

للترهيب والترغيب . وكذلك يصوّر المعاصي تصويراً متجسداً متحركاً تنخلع له القلوب وترتاع له الأفئدة في فيلم سريع خاطف معبّر في جبروت وعظمة .

وحسب القرآن فخراً ان اللغة العربية اصبحت به لغة حضارة وبه ايضاً استقبلت الامة العربية عهداً جديداً لا شبه له إلا عصر النهضة في اوروبا . فقد تغلغلت لغة القرآن في أفكار الناس وعقائدهم ، وظلّ العالم المتمدن بعد الفتوحات الاسلامية يفكر بعقلية القرآن ويكتب بقلمه ويؤلّف بلسانه ، فكان المفكرون والعلماء والفلاسفة في ايران وتركستان وأفغانستان والهند والاندلس وصقلية ، فضلاً عن شمال افريقيا وبلاد الشام والعراق ، لا يؤلفون كتاباً له شأن إلا باللغة العربية ، كما كانت هذه اللغة أداة لكل ما نُقل من علوم الفرس والهند واليونان .

والقرآن ليس كتاباً فلسفياً ، فلم تكن الفلسفة بمعناها المألوف من قضاياه التي يُعنى بها ، وإنما قضيته الاساسية ان يحرر عقل الانسان وتفكيره ويحطم الأغلال المتراكمة الموروثة عن الأجيال الماضية والتي عزلت العقل عن تفكيره والقلب عن إحساسه . فهو يخاطب العقل ويدعوه الى التأمُّل والتفكير كما يخاطب القلب والضمير والوجدان ويهزّ المشاعر والإحساس . جاء القرآن ينبّه العقل من سباته ويمجّده ويدعوه الى التفكير في خلق السموات والارض ، والإيمان بإله واحد فاعل خالق مختار ، على سبيل الاستدلال الضروري من الاثر على المؤثر ومن الإتقان والنظام والتدبير على المنظم المدبر المتقن .

اجل ان القرآن يقدس العقل الحر والتفكير الجريء وينعى على التقاليد الجامدة والمعتقدات الموروثة ، فقد انكر على القوم محاكاتهم آباءهم فيها بغير علم ولا هدى ولا كتاب مبين ، وجادلهم بالتي هي احسن . وكم اشاد القرآن بالحكمة ولفت انظارهم الى احداث العالم وحثهم على

التفكير فيها . وبذلك فقد تبلورت الحقيقة الانسانية عند العرب وعـاد اليها اعتبارها بعـد أن قضى القرآن على الأسباب والعوامل التي جمّدت روح الخلق والابداع عندهم . لقد اكد القرآن وحدة الله وكرامة الانسان وقوة عقله وسلطانه على جميع الموجودات . وسيكون لذلك كله نتائج خطيرة بعيدة المدى في تاريخ الفكر الاسلامي خاصة والفكر الانساني عامة .

والقرآن يدعو الى اسهل العقائد واقلها غموضاً وابعدهـا عن التقيد بالمراسم والطقوس واكثرها تحرراً من الوضعية والكهنوتية . فقـد ابطل القرآن سلطان الأحبار والرهبان والوسطاء بين العبد والرب ، ولم يفرض على الانسان قرباناً يسعى به الى المحراب بشفاعة من ولي او متسلط او صاحب قداسة مطاعة . فلا ترجمان بين الله وعباده يملك التحريم والتحليل والغفران ويقضي بالحرمان او بالنجاة . فالخطاب في القرآن انما يتجه الى عقل الانسان حراً طليقاً من سلطان الهياكل والمحاريب وسلطان كهانها وسدنتها . وكل هذا من شأنه ان ينمي في الفرد الاحساس بالمسؤوليـة ويفتح لضميره منفذاً واسعاً الى الألوهية يربطه بها ربطـاً مباشراً محكماً يرفع كل حَجْر على وجدانـه وتفكيره ويقيم له صومعة في اعماق نفسه لا حدود لها غير حدود الكون بما وسع من سماوات وارضين .

والقرآن ايضاً يبعث في النفوس السليمة مشاعر القوة والعزة والكرامة ، فليس بين الكتب التي توصف بالقداسة وتُنسب الى السماء كتاب كالقرآن يدعو اتباعه على الدوام الى ان يكونوا اعزة اقوياء . ولم يفلح في هذه الدعوة كتاب آخر كما افلح القرآن . لقد علم القرآن اتباعه ان يواجهوا الحياة بواقعية ورباطة جأش لا مثيل لها في الأديان الاخرى وحثهم على الاقبال عليها والزهد بها في آن واحد في توازن مدهش لا تفريط فيـه ولا افراط شعاره « ما اعظم الدين والدنيا اذا اجتمعا ! » . وبعثهم الى التوسع الخيّر الكريم توسعاً كان اعجب ما شهده التاريخ كله .

واذا لم يكن القرآن كتاباً فلسفياً فليس معنى ذلك انه لم يكن ذا أثر فعّال حاسم في تطور التفكير الفلسفي . ان القرآن ليس فيه نظرية محددة واضحة في طبيعة الله والكون والحياة ... على نحو ما نجد في كتب الفلسفة . لكنه يحتوي في نفس الوقت على طائفة من الافكار والآراء تتصل بالله والكون والحياة ... ان لم تكن فلسفية بالمعنى الاصطلاحي فمن الممكن جداً ان توجّه الفكر الفلسفي وجهة معينة خاصة ما كان ليتجه اليها لولا القرآن . فكل مفكر ، وكل عالم ، وكل [illegible] ، يحسب حساباً للقرآن في كل ما يقول ويكتب . ومن هنا فان القرآن سيكون محوراً لحركات شتى . فهو بمثابة المولّد الكهربائي الذي يحرّك ويثير النشاط . لقد كان العمود الفقري للأمة الاسلامية كلها . فكل عناية المسلمين كانت متجهة اليه حفظاً له ومحافظة عليه وتطبيقاً لتعاليمه ، فقد درسوه جملة جملة ، وكلمة كلمة ، وفي بعض الاحيان ، حرفاً حرفاً ، بغيرة وتقوى وورع لا نظير لها بين المنقبين في النصوص الدينية ، فأعدّ هذا التحليل نفوسهم لتمرينات المناطقة وتحليلات الفلاسفة وبراهينهم . في ظله نشأت العلوم الاسلامية المتنوعة ومن اجله قامت . فقد شغلت الدراسات القرآنية العالم الاسلامي من اقصاه الى اقصاه وكانت علوم القرآن اول تأليف في الاسلام . فعنه – لا عن المذاهب الفلسفية – صدرت كل فرقة ، وفي سبيل فهمه قام كل مذهب . انه كالساق قامت عليه الفروع وامتدت الاغصان ، او كالشمس دارت من حولها الكواكب .

هذا والقرآن لم يُفهم فهماً جيداً من قِبَل العرب جميعاً رغم انه قد جاء بلغتهم . إذ يشترط فيمن يتصدى لتفسيره اشياء كثيرة لا تتوفر لكل انسان . فأولاً يجب التمكن في اللغة وآدابها ومعرفة عادات العرب في اقوالهم وافعالهم معرفة واسعة . كذلك يجب معرفة ما يسمى بأسباب النزول ، اي المناسبات التي وردت فيها الآيات والأسباب التي دعت

اليها ، اذ ان القرآن « نزل منجّماً » على حد التعبير الاسلامي ، اي على دفعات استمرت ثلاثاً وعشرين سنة هي عمر الدعوة الاسلامية .
ويُشترط ايضاً فيمن يريد تفسير القرآن معرفة الناسخ والمنسوخ . ففي القرآن آيات تُقرأ ولا يُعمل بها منسوخة بآيات اخرى ابطلتها . ذلك بأن القرآن لم يجتث عادات العرب القبيحة دفعة واحدة بل عمد الى التدرج في الأمر والنهي بحسب امكانيات العرب وحاجات الدعوة وما يطرأ على المجتمع الجديد من ظروف وأحوال . فقد اباح القرآن — وبتعبير ادق اضطر الى ان يبيح — اشياء في اوائل عهد الدعوة لم يلبث ان حرّمها بعد تمكن الدين في النفوس . فاذا لم يكن دارس القرآن على علم بالناسخ والمنسوخ اخطأ في فهم اصول العقيدة فضلاً عن الفروع .
وهناك من يشترط لفهم القرآن ايضاً الاحاطة بالعلوم الحديثة والرسوخ فيها لانه لا يخلو من الاشارة الى بعض ظواهر الطبيعة والتنبيه على بعض الحقائق التي لم تكن معروفة في العصور القديمة .

ومما يزيد في صعوبة فهم القرآن اخيراً اننا نجد فيه نوعين من الآيات ، ففي القرآن آيات بينات تؤلف القسم الأكبر منه ، وأُخر متشابهات ، وهي قليلة العدد نسبياً . والقرآن نفسه يعترف بذلك : « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأُخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » . ففيه مثلاً آيات يفيد ظاهرها الجبر : « والله خلقكم وما تعملون» «وما تشاؤون إلا ان يشاء الله» «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » « انك لا تهدي مَن أحببت ولكن الله يهدي مَن يشاء ، وهو أعلم بالمهتدين » الخ . وهناك آيات اخرى يفيد ظاهرها الاختيار : « كل امرىءٍ بما كسب رهين » « ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت أيديكم » « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما

كفوراً » . كذلك يجد المرء فيه آيات تؤكد التنزيه المطلق لله : « ليس كمثله شيء » « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير » . لكنه يجد ايضاً في مقابلتها آيات ربما تشعر بالتشبيه والتجسيم : « الرحمن على العرش استوى » « يد الله فوق أيديهم » « ويبقى وجـــه ربك ذو الجلال والإكرام » الخ .

وليس لنا ان نأسف لوجود هذه الصعوبات وأمثالها في القرآن ، بل يجب ان نغتبط بها . فلقد كانت في الحقيقة نعمة على التفكير الاسلامي ، لأنها بتحدّيها العقول والأفهام ستكون تربة خصبة جـداً مؤاتية للخلق والابتكار ، لأن العقل أشد ما ينشط في الصعوبات والمعضلات والغوامض ، ولا سيما اذا كان ذلك في مجتمع صحي سليم . وهكذا فسيكون للقرآن تأثير وأي تأثير في توجيـه التفكير في بـلاد الاسلام وسيكون منطلَقاً لحركات عقلية جديدة هي وليدة القرآن والتفكير في القرآن والرغبة في فهم صعوبات القرآن ، وإزالة ما عسى ان يكون فيه من غموض وإبهام ؛ كيف لا وهو بحكم العقيدة الاسلامية كلام الله ، والله لا يتناقض ولا يمكن ان يكون في كلامه اختلاف « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيـــه اختلافاً كثيراً » . وهذه الحركات العقلية الجديدة ستكون مدينة في الدرجة الاولى وقبل كل شيء – لا لليونان ولا للسريان ولا لمترجمين محترفين – بل لانتفاضة محمد ، ولهذه الانتفاضة وحدها . فالأمم انما تنمو من باطن كشأن الكائن الحي لا كالبلوريات والأجسام الجامدة التي تتكون بالتراكم والترسُّب من خارج .

والقرآن يتطلب من أتباعه الإيمان بإله واحد لا شريك له والخضوع لإرادته والإسلام له . ويجب ألا نفهم من ذلـك الخضوع خضوع العبيد ، وإنما يجب ان نفهم منه انقياد الذات انقياداً حراً كله ثقة وإيمان . ولقد أطلق النبي على هذا الإنقياد الإرادي كلمة (إسلام) . ويقول عليه السلام

بهذا الصدد انه أمر ان يكون اول الخاضعين لإرادة الله والمسلمين له . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى ، ان الخضوع المطلوب في الإسلام انما هو ان يخضع المرء لله وحده لا لأحد غيره ، لأن الإسلام يفرّق بين الخضوع لله والخضوع للبشر ، وينظر إلى هذا الخضوع الأخير على انــه ضرب من الشرك يجب الاحتراز منه .

وليس الإسلام مجرد مجموعة من العقائد والعبادات والأخلاقيات ، انه نظام شامل للحياة وأصول الحكم وقوانــين المعاملات والحقوق الدولية وترقية خـيّرة لطاقات الانسان ووجدانه ، انــه دين ودولة وفلسفة في الحياة .

ولقد اقام محمد هذا النظام الشامل على ما كان هناك من خُواء روحي يعانيه اناس انهكهم الفقر وأضناهم الشقاق والنزاع ، فلجأ الى خيـالهم وإلى مخاوفهم ومشاعرهم وخاطبهم على قدر عقولهم ، وبعث فيهم إيماناً وأملاً حببا اليهم الموت وجعلاه أمراً مألوفاً لديهم ، واقام فوق اليهودية والمسيحية ودين بلاده القديم ديناً سهلاً واضحاً قوياً وصرحاً خلقياً قوامه البسالة ، والعزة القوميــة والمساواة . فلا فضــل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ، وليس بين الأخوين رجحان لغير ذي عمل راجح في ميزان الخير والصلاح ، والمسلمون تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم ادناهم ، وهم يد على من سواهم . فكان الفقير منهم – فضلاً عـــن الغني – يسير فخوراً معتزاً بأنه ابن الأمة العظيمة ، وكان في قرارة نفسه يعـد ذاته واحداً من سادة العالم وحكامه . فكيف لا ينتفض انسان كهذا الانسان .

ان العرب ينفردون بـميزة لم تتوفر لغيرهم هي ان يقظتهم القوميــة اقترنت برسالة دينية ، ولعل الأدق ان نقول : كانت هذه الرسالة تعبيراً عن تلك اليقظة . فالاسلام هو بحق خير مفصح عن يقظة العرب ونهضتهم . لقد جاء بلغتهم ولبّى حاجات بيئتهم ووحّد شخصيتهم واصطبغ بعبقريتهم

وامتزج بتاريخهم ودمج فيهم اللفظ بالشعور والفكر ، والتأمل بالعمل . فهو خلاصة ما في الشخصية العربية من قيم ومُثل . ولهذا استطاع محمد في جيل واحد من الزمان ان ينتصر في مئة معركة ، وفي قرن واحـد ان ينشىء دولة عظيمة ، وان يبقى الى يومنا هذا قوة مؤثرة في سير الأحداث ومصير الانسانية ، وان في هذا الانتصار العجيب لعظمة لا تقل عما نجده في قصص ابطال الملاحم وصناع الخوارق ! ولو تجرد المرء من كل هوى مع الاسلام أو عليه ونظر الى الامور نظراً موضوعياً خالصاً — وهو امر صعب ولكنه ليس مستحيلاً — لأدرك ان الاسلام كان مبعث نهضة فكرية عظمى شاركت في تجربة البشر الفلسفية والعلمية والحضارية مشاركة إيجابية فعالة واسهمت في تطور الوجدان الانساني في الشرق والغرب ، فصار نتاجها جزءاً لا يتجزأ من تراث النمو العقلي والعاطفي في الناس . وكذلك لو تجرد المرء من كل هوى مع الاسلام او عليه لتحقق ان العصر الذي ظهرت فيه هذه الثورة كان من اغنى عصور التاريخ في شرف النفس والضمير وفي المشاعر الحية المخلصة . فلا يجوز لأحد ان يتحدث عن الرقي الإنساني دون ان يذكر الإسلام ، بينما هو يذكر الاغريقية والرومانية واليهودية والمسيحية وحتى البوذية ، ويقف عند ذلك . فاذا تحدث عن الإسلام فانما يتحدث عنه حينئذ باعتباره دين النكاح والطلاق وتعـدد الزوجات وغير ذلـك من السخافات والترهات التي لا يدل التعلق بها إلا على السطحية والضحالة والعجز عن الغوص على المعاني والنفاذ الى الأعماق .

وما كان الإسلام ليصبح احد اديان العالم الكبرى — وبسرعة مذهلة — لو لم يتمتع بما هو عميق ومناسب وخاص لجميع الناس واصنافهم وحالاتهم ولكل مكانة وقدرة ومزاج . انه ذو صلة عميقة بتشعب الإنسانية الذي لا حدود له ، وكان ينقل الى معتنقيه الجدد حقوقاً متساوية مع حقوق الفاتحين . وهو يعرض نفسه بلا اكراه على جميع الافراد والطبقات والامم

فلم يكن كالدين اليهودي مقصوراً على شعب بعينه أو على الأحرار في أمة بعينها ، كما كانت الشعائر الرسمية في روما وبلاد اليونان في الماضي وكما هو الحال اليوم في بلاد الهند ، فهو إذ ينظر الى الناس جميعاً بحسب اعمالهم لا بحسب انسابهم وطبقاتهم يمكّن المساواة التامة الاساسية بين جميع بني الإنسان . وقد وهب البائسين والمعذبين والمحرومين والضعفاء فضيلة الرحمة التي لم يكن لهم بها عهد من قبل ، كما وهبهم العزة والكرامة التي ترفع قدرهم ، وأضاء حياتهم بما يبعث فيهم من أمل في نيل رضوان الله . واوجب على الاغنياء مساعدة الفقراء وجعل في اموالهم حقاً معلوماً للسائل والمحروم ، فلا يملك المسلم حق التصرف المطلق في ملكه ، بل عليه ان يؤدي حساباً للجماعة كي يحترم حقوق الله ، ووعد حتى اولئك الذين ذهبوا في المعاصي الى حد الشطط بالعفو عنهم ونهاهم عن ان يقنطوا من رحمة الله . واما العقول التي اقلقها طول البحث في المشاكل المعقدة كمشكلة أصل الحياة ومصير الانسان و ... فقد جاءهم بمجموعة من العقائد اليسيرة التي توافق العقل السليم والبعيدة عن تعقيد الفلسفة ، بحيث تستطيع اكثر النفوس سذاجة ان تجد فيها الراحة والعزاء . وعمد الى الفراغ الخلقي والخُواء الروحي الذي خلفته الوثنية المحتضرة ، والى العالم الذي انهكته القوة والوحشية والظلم ، فجاءهما بالآمال والعزائم والمثُل العليا وبالاحلام ايضاً . نحن لا ننكر ان كثيراً من الحكام المسلمين قد خاصموا واغتصبوا واستبدوا وألبسوا مطامعهم لباس الدين ، ولكن ذلك ليس من مقاصد الإسلام ، بل لعل ذلك قد عاق انتشار الاسلام ، او على الاقل كان من اشد عوامل الإنشقاق فيه .

ويجب على كل مسلم ان ينتقد من شاء وما شاء ، لا حباً بالنقد بل لينتظم شأن النـاس ويعم التفاهم بينهم . فكل مسلم مكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل وسيلة ممكنة حتى لا يكون استبدادٌ ولا تكون أثرة . بل ان الاسلام ليجعل من الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر معياراً لخير الامم : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عـن المنكر وتؤمنون بالله » . وقـد لعن اليهود إذ اضاعوا هذا المبدأ فقـال : « لُعن الذين كفروا من بني اسرائيـل على لسان داود وعيسى بن مريم ، ذلك بمـا عصوا وكانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ، لبئس ما كانوا يفعلون ! » وجعل الانسان في خُسر « إلا الذين آمنـوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصـبر » .

وهكذا ففي فترة قصيرة من حياة انسان انتفضت أمة ولاح مثـل أعلى وأنشىء دين ، في أرض قفر وواد غير ذي زرع . وقد اكتملت لهذه الانتفاضة البذور الأولى لجميع الاتجاهات التي لا بـد منها لنظام ثقافي ومذاهب فكرية وحضارة جديدة عتيدة ، وستأخذ هـذه البذور المباركة في النمو والازدهار تبعاً للعوامل الداخلية التي تضطرم في البيئات الاسلامية المختلفة وبما ينضم اليها من روافد خارجية تغذيها وتمدهـا بدم جديد . ولن تزال كذلك حتى ترتفع ساقها وتؤتي ثمارها يانعة في صورة مدارس وجامعات تنشط في بغداد والقاهرة وقرطبة وسالرنو الخ .

●

ومن الدين الى التفلسف إن هي إلا خطوة واحدة ، لا سيما اذا كان ديناً كالإسلام الذي رأيناه كثيفاً بالمعاني ، جيّاشاً بالقيم والمثـُل ، متفجراً بالطاقات والحوافز . فالدين أياً كان لا يخلو من بذور التفكير الميتافيزيقي ، او هو – على حد التعبير الجميل لأشبنغلر (Spengler) في كتابه (انحلال الغرب) – « إنمـا الدين ميتافيزيقا مُعاشة »[1] . فالفلسفة تنشأ دائماً في أحضان الدين ، او على أثر الإيمان بالدين ، على ما يذكر دركايم في كتابه

١ – Le déclin de l'Occident, II, 278 .

(الصور الاولية للحياة الدينية) وكما أثبت ذلك ايضاً يسبرز في الفصل الأخير من الجزء الاول من كتابه (فلسفة) . ويؤيد هذا ما نراه من ان الفلاسفة في الدور الاول من أدوار فلسفتهم إنما يستعملون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين (او التصوف) . وقد كتب برغسون صفحات رائعة في هذا الموضوع في كتابه القيّم (ينبوعا الاخلاق والدين) .

والواقع ان الحدود غير واضحة بين الفلسفة والدين ، بل هناك تداخل مستمر بينهما ، حتى ليذهب احد فلاسفة الحضارة في الوقت الحاضر الى ان « التمييز بين النظرة الكونية الدينيـة وبين النظرة الكونية الفلسفية تمييز سطحي تماماً . فالنظرة الكونية الدينية التي تسعى لفهم نفسها فكرياً تصبح فلسفية ، كما هي الحال عنـد الصينيين والهنود . ومن ناحية اخرى فإن النظرة الكونية الفلسفية ، اذا كانت عميقة حقـاً ، فإنها تتخذ طابعاً دينياً [1] . ويعبر اشفيتسر عن ذلك بطريقة اخرى عندما يربط بين الدين والاخلاق فيقـول ان « في كل عبقرية دينية يحيا مفكر اخلاقي ، وكل اخلاقي يتفلسف بعمق حقاً هو صاحب دين على نحو أو آخر [2] » . يضاف إلى ذلك ان كثيراً مما يُعد في عصر من العصور تابعاً للفلسفة قد يعد في عصر آخر تابعاً للدين . والعكس صحيح أيضاً . فعقيدة الخلود التي هي حقيقة فلسفية عند افلاطون انمـا تمُتّ الى الدين وحقائق الايمان عنـد الغزالي ، بل ان فكرة الألوهية نفسها التي هي من أهم قضـايا التفكير الفلسفي ، لم تكن في الأصل سوى مجرد فكرة دينية ، ويذهب الكثيرون إلى ان الاساطير الدينيـة والخرافات السحرية ، كانت الأصـل في نشأة التفكير الفلسفي .

وهكذا يكون من غير الممكن ان نلغي من قائمة التفكير الفلسفي

---

١ – ألبرت اشفيتسر : فلسفة الحضارة ، صفحة ١٣٩ – ١٤٠ .

٢ – المصدر السابق صفحة ١٣٣ .

تلك الفلسفات التي مزجت بين النظر العقلي والايمان الديني ، لأن الفيلسوف كثيراً ما يتسلل الى صميم تفكيره العقلي نفثات من الايمان الديني تبعث فيه الدفء والحرارة . فالدين في هذه الحالة يتدخل في جهد الفيلسوف لفهم معنى الكون وسر الوجود وغاية المصير . فليس في استطاعة الفيلسوف ان يستغني عن الدين أو أن يقف منه موقف الحياد ، ما دام من شأن الفلسفة ان تعنى بدراسة المشكلة الكلية الشاملة للوجود والفكر والحياة . وبهذه المثابة فان المشكلة الدينية تدخل في صميم الدراسة الفلسفية وترفدها وتساعد على تفهم دينامية النشاط البشري نفسه .

وتاريخ الفلسفة نفسه شاهد على ما بين الفلسفة والدين من وشائج لا انفصام لها . فاولاً ان فلاسفة كثيرين قاموا من بين رجال الدين (او علماء اللاهوت) ، فلم يكونوا مفكرين إنعزاليين يحترفون مهنة التفكير النظري وحده ، بل لقد كانوا منفتحين على جوانب اخرى من النشاط الحضاري . ثم ان كبار الفلاسفة كأفلاطون وارسطو وافلوطين والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وكنط الخ يعمدون الى ما حققه الوعي الديني للانسانية من ضروب التقدم فيقدُّونها افكاراً وخواطر ويجعلون منها صرحاً عقلياً شامخ البنيان . واخيراً لقد كان الدين في اكثر الأحيان — ان لم يكن دائماً — متسلطاً على النزوع الميتافيزيقي لدى الانسان جاثماً فوقه ، فكان من نتيجة ذلك ان ظل هذا النزوع اسيراً لبعض المعتقدات الدينية الشعبية ؛ وهذا ما يفسر لنا تعثر الفلسفة وتأخرها والحروب التي قامت بينها وبين الدين ، ولن يتسنى لها ان تتقدم ما لم تتحرر — الى حد ما — من تلك المعتقدات التي يراد للفلسفة ان تُسخَّر لها وتتجرد للدفاع عنها والسير في ركابها . وقد قلنا « الى حد ما » لان القطيعة غير ممكنة بين الفلسفة والدين كما اسلفنا ولأن (فلسفة الدين) لا تزال حتى في ايامنا هذه جزءاً لا يتجزأ من التفكير الفلسفي العام ، ولنا في برغسون وشيلر وسنتيانا ووليم جيمس اكبر شاهد وأعظم برهان .

واذا كان للدين كل هـذه الأهمية ، واذا كان الاسلام قد هيّأ للعرب الحوافز التي لا بدّ منها لتفجير العقول بالطاقة الكافية لوضعهم في طريق التفكير الفلسفي ، واذا كان القرآن فيه من الصعوبات ما يتحدّى التفكير العـادي فضلاً عن التفكير الذي ينزع به الفضول منازع الشطط ؛ واذا كانت الخلافات والمنازعات التي أعقبت موت النبي عليه السلام قد أثارت من المشاكل مـا لا حصر له ، منها الديني ومنها العقلي ومنها الاقتصادي ومنها السياسي والأخلاقي والعسكري الخ ؛ وأخيراً اذا كان الاجتهاد في الرأي وطلب العـلم والتفكير في خلق السماوات والارض فريضة على كل مسلم ومسلمة – أقول اذا كان الحدث العظيم الذي تمخضت عنه الجزيرة العربيـة في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع للميلاد مشحوناً بكل هذه الطاقات فلا نستغربنّ تلك الانتفاضة الهائلة التي نقلت العرب من جزيرتهم وهزّت أقطار آسيا وافريقيا واوروبا ...

•

ثم ان ملكات الانسان الشعورية واللاشعورية مترابطة متماسكة يفتقر بعضها الى بعض ولا يغني بعضها عن بعض ، وهي تتآزر جميعاً للقيـام بالعمل الواحد وتتجند للوصول الى هدف واحد ، حتى ان كل فاعلية يقوم بها الإنسان تتطلب نشاطه كله . فالإنسان لكي يدرك أقل ملامح الوجود ويفهم أحقر الموجودات يجب ان يتوفر فيه خيال الشاعر ، وإيمان النبي ، وتجربة العالِم ، وإرادة الأخلاقي ، وتأمُّل الفيلسوف ، ودقة المنطقي ، وتحليل الرياضي ، وإلهام المتصوّف ، وإخلاص العاشق ، ودأب المتعبّد ، وخضوع المطيع .

ففي الإنسان فاعلية مستمرة من التنظيم تشمل مجال الشعور وما تحت الشعور وتسهم في كل وجه من وجوه النشاط الإنساني ، عقلياً كان او غير عقلي ، إسهامَها في وجوه فاعلياته الاخرى . وهذه الفاعلية الناشطة

تتأثر بمشاغلنا واهتماماتنا واستعداداتنا ، فتجمح بنا الى هـــذه الجهة او تلك تبعاً لما يثيرنا او وفقاً لما نحن مُهيّأون له ، حتى ليخيل الينا ان النشاط الواحد لا يتطلب منا اكثر من عامل واحد ، وما درينا ان عوامل متعددة اشتركت في الفاعلية الواحدة . لكن هذا الاشتراك لم يكن على مستوى واحد ولا على عمق واحد ولا على درجة واحدة ، فكان بعضها أظهر من بعض ، وبعضها أخفى من بعض ، وبعضها فيما بين ذلك ، حتى تشابهَ الأمر علينا ، فأخذنا المظهر دون المخبر ، وبهرَتنا الضوءُ فلم نرَ الظل ، وحسبنا التعقيد غاية في البساطة .

وهكذا فالوعي الديني لا يختلف في نشأته عن الوعي العقلي ، وان كل لحظة من لحظات التديُّن العميق يسهم فيها الإنسان ككل . فكلاهما ينبثق من وجدان واحد ، ويغتذي بمعايير المعرفة وقيم الحقيقة كاغتذائه بنوازع القلب وأخيلة الروح ، ثم يتخذ بعد ذلك مظاهر شتى ، فيها الديني وفيها الأخلاقي ، وفيها العقلي ، وفيها الجمالي والفني الخ .

●

يخلص معنا من كل هذا ان جميع امكانيات الفلسفة والعلم والتصوُّف كانت متوفرة للعرب قبيل اتصالهم بأي لقاح أجنبي ، وبالتالي ان حضارة جديدة على الأبواب . فاللقــاح الاجنبي لا يؤتي أكُله في أرض موات . فهذا نبيّهم قد انطلق انطلاقته ، وهـــذا كتابهم فيه من الصعوبات ما يتحدّى عقولهم ، وهــذا دينهم يوفر المناخ الملائم لخمائر التفكير . فمنطق الاشياء يقتضي إذن ان تشهد شبه الجزيرة العربيــة حركة فكرية لا كالحركات ، وحدثاً حضارياً لا كالأحداث ، وانقلاباً شاملاً في المعــايير والمـُثل والأهداف قلّ ان تجود بمثله الآباد .

٢

العوامل الدينامية لنشأة الفكر الاسلامي

توفي النبي عليه السلام ولم يستخلف احداً من بعده . فمن يخلفه ويكونُ إمامَ المسلمين ؟

سؤال هـام جداً لا بدّ من الاجابة عنه لأغراض الدين والدنيـا . فالخليفة هو إمام المسلمين ورئيسهم ، انه يجمع في شخصه السلطتين الدينية والزمنية في آن واحد . لذلك ستكون الاجابة عن هذا السؤال معقدة ، وستتضارب فيهـا الآراء وتتعارض ، ولكنها ستلتقي جميعاً في ان تجد لها دعائم من الدين . فالدين هو مبرر وجود هذه الجماعة .

سؤال يُطرح لأول مرة في مجتمع صحي سليم اكتملت له جميع عناصر النمو يريد ان يستأنف السير وحده بعد موت زعيمه . ان الصدمة قوية حقاً ، ولكن لا خطر على الدعوة بعد الآن ما دام النبي قد ارسى قواعد المجتمع الجديد وهيأ الاشخاص الذين سيخلفونه ، فقد أنجبت الدعوة كثيراً من هؤلاء الاشخاص .

ان المشاكل اذا ثارت في المجتمع السليم المتكامل تنشيط له ودفع لعجلته وشحذ لمواهب افراده وتعبئة لطاقاتهم وإمكانياتهم . وهذا كله إيذان

بمولد عقلية جديدة ستتمخض عنها الاحداث . فالمشاكل في هذه الحالة دليل المجتمع الصحي ، انها نبض الحياة فيه ، وكلما اشتد إلحاحها اشتد نبض الحياة . اجل ، ان البيئة الخصبة بالمشاكل هي في نفس الوقت وبنفس المقدار خصبة بالتفكير . نحن لا ننكر ان المشاكل التي ثارت في المجتمع الاسلامي الاول كان لها طابع ديني وسياسي ، فقد جرّت اليها خلافات حول الإمام (الخليفة) وشروط الإمامة ومن هو أحق بها وأهلها الخ . لكن هذا لا اهمية له وإنما الذي له كل الاهمية ان كل خلاف من هـذا القبيل من شأنه ان يجرّ المختلفين فيه الى محاولة كل فريق تصويب رأيه بجذب نصوص العقيدة اليه وتأويلها بحسب فهمه لها . وهـذه الخلافات وإن اعطاها باحث التاريخ الطبيعة الدينية والسياسية فهي من وجهة نظر مؤرخ الحياة الفكرية ، ذات أثر كبير في تغيير مجرى التفكير على تعدد صوَر وتباين اشكاله ، لأن من المتعذر وضع حد لآثار الحوادث وقصرها على بعض نواحي الحيـاة دون بعض . والأوصاف التي تُعطى للأحداث بأنها دينية او عقلية او اجتماعية او سياسية او اقتصادية .. انما الغرض منها تنظيم البحوث وتسهيل معالجتها . وعلى كل حـال ان الزمان كفيل بعد ذلك بنخلها وتنقيتها وتفريغها من مضمونها الديني وملابساتها السياسية والاجتماعية بقـدر الامكان ، فيتبقى من كل ذلك شذور كشذور الذهب تنمو وتنمو على قانون خـاص ومنطق مرسوم يصدق قليـلا او كثيراً ويتفاوت في دقته بقدر تشابك الحوادث الانسانية وديالكتيكيتها وصعوبة إخضاعها للمعادلات الرياضية . فليس في الامر هنـا قانون بالمعنى الدقيق للكلمة ، وإنمـا هي احتمالات تقريبية تتفاوت في رجحانها . ماذا اقول ! حتى القوانين الطبيعية اضحت يُنظر اليها اليوم على انها قوانين احصائية تقريبية ولم تَعُدْ لها صفة الاطلاق والصرامة التي للقوانين الرياضية . بل ان القوانين الرياضية نفسها لئن كانت توصف بالدقة والصرامة فما ذلك إلا لأنها تحليلية لا تأتي بجديد . انها تعريفات وحدود ، وبتعبير اصطلاحي

أدق ، انها تحصيل حاصل (Tautologie) . فاذا كانت الاحتمالية والتقريبية قانون الاشياء الطبيعية ، فأحرى بها ان تكون قانون الشؤون الانسانية .

حسبنا هذا الاستطراد الذي سنعرض له بتفصيل وافٍ في كتابنا التالي[1]، فلنعد إلى ما كنا فيه .

عندما توفي النبي عليه السلام قام النزاع حول خلفه . وكان هـذا النزاع أعظم خلاف بين الأمة « إذ ما سُلّ سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الامامة في كل زمان » كما يقول الشهرستاني [2] . فقال الانصار للمهاجرين : «منـا امير ومنكم امير» . واتفقوا على رئيسهم سعد بن عُبادة الانصاري . فاستدركه ابو بكر وعمر في الحـال بان حضرا سقيفة بني ساعدة ، وقبل ان يبدأ الانصار مبايعتهم لسعد مدّ ابو بكر يده الى عمر فبايعه وبايعه الناس وسكنت الفتنة باعجوبة . والحق ان بيعة ابي بكر كانت فلتة جرت بسرعة ودون تدبُّر ، فمـن بايـع احداً دون مشورة المسلمين يجب ان يُقتلا معاً [3] .

وانما سكنت الانصار عن دعواهم لرواية ابي بكر عـن النبي عليه السلام انه قال : « الأئمة من قريش » . ولما عاد ابو بكر الى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بني هاشم وابي سفيان وعلي بن ابي طالب الذي كان منهمكاً بتجهيز النبي ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة .

وقد سار ابو بكر في حكمه سيرة مثالية طيبة لم تدع مجالاً لشكاية شاك او معارضة معارض . فلما احس بدنو اجله أوصى بالخلافة لعمر بن

---

١ — التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية .

٢ — الملل والنحل ، ج ١ ، صفحة ٢٤ .

٣ — انظر المصدر السابق نفس الصفحة .

الخطاب ، فكان كسلفه رعايةً لمصالح المسلمين وحدباً عليهم ووفاءً بحقوقهم حتى سُمّي الفاروق . ولما اشرف عمر على نهايته عين مجلساً يتألف من ستة اعضاء من خيرة الصحابة لانتخاب خلف له ، فوقع الاختيار على عثمان بن عفان . ولم يحدث في عهد ابي بكر وعمر شيء ذو بال يُفجّر الصراع العقلي الذي يهمنا هنا . فكل شيء كان يجري على ما يرام ، لكن الوضع بدأ يتغير على عهد عثمان . فقد كان هناك نفر قليل من المسلمين غير راضين عن استخلاف ابي بكر وعمر ، اذْ كانوا يريدون علياً لأنه من آل بيت النبوة . غير أن استقامة الحكم ونزاهته ايام ابي بكر وعمر لم يتركا لهذا النفر القليل حجة يبررون بها عدم رضاهم عنهما ويثيرون الشكوك حول عدالتهما . إلا أن هذه الحجة قد توفرت لهم الآن . فبعد ان اتفق المسلمون « على بيعة عثمان رضي الله عنه وانتظم الأمر واستمرت الدعوة في زمانه وكثرت الفتوح وامتلأ بيت المال وعاشر الخلق على احسن خُلق وعاملهم بأبسط يد »[1] ثارت الفتنة في البلاد لأن اقاربه من بني أمية كان لهم الحكم والسلطان ، فركبوا المهالك وجاروا على المسلمين . وأُخذت عليه احداث سببها كلها بنو أمية ، ولم تسكن هذه الفتنة بعد ذلك[2] .

تلك كانت دفعة من المشاكل قامت في مجتمع صحي سليم . يضاف إليها تلك الصدمة التي احدثها مصرع عثمان في مشاعر المسلمين ، مما شأنه ان يشحذ الطاقات ويستحث الخطى .

وهاك دفعة اخرى من المشاكل تهز المجتمع الجديد من القواعد وتتوالى سراعاً بما يكفي لقيام المدارس في مذاهب الفكر والعقيدة . لقد كانت الهزات التي تحدثها المشاكل قبلَ الآن أقل من أن تضع الفكر الاسلامي

---

١ – الملل والنحل ، ج ١ صفحة ٢٦ .
٢ – نفس المصدر والصفحة .

في طريق اصحاب المدارس . اما الآن فان الهزات ستعقبها هزات وسنرى [illegible]
على هشيم .

والحق ان المدارس الفكرية في الإسلام إنما تدين لعليّ بن ابي طالب وعهده . فإن حال التوتر وعدم الاستقرار التي يتسم بها المجتمع الإسلامي في زمان علي – وهو مجتمع صحي سليم كما تقدم معنا – كان احد العوامل الحاسمة التي وضعت المسلمين في طريق قـــادة الفكر وأصحاب المذاهب وجعلت منهم امـــة في الطليعة . فالفترة التي امتد فيها حكمه كانت من اخطر الفترات التي مرّ بها العالم الإسلامي . ولولا ان المجتمع الذي ثارت فيه هذه المشاكل مجتمع صحي سليم لأطيح به بسرعة . لكن المشاكل التي ثارت فيه بدلاً من ان تطيح به كانت من أهم عوامل بنائه [1] .

ففي زمان علي كان خروج طلحة والزبير الى مكة ، ثم حمل عائشة الى البصرة ثم نصبُ القتال معه ، ويعرف ذلك بحرب الجمل . فأما طلحة والزبير فقد رجعا وتابا ، وأما عائشة فكانت محمولة على ما فعلت ثم تابت بعد ذلك ورجعت . ولكن الخلاف الأكبر الذي كانت له ذيول ومضاعفات لا نزال حتى اليوم ننعم بخيراتها او نتلظى بنارها فإنما هو الخلاف بـين علي ومعاوية وما نتج عنـه من معركة صفين ومخالفة الخوارج وحملهم علياً على التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص ابا موسى الأشعري . « وكذلك ظهر في زمانه الغلاةُ في حقه مثل عبد الله بن سبأ وجماعـــة معه . ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلالة ، وصدق فيه قول النبي ﷺ : يهلك فيك اثنان : محب غالٍ ومبغض قالٍ » [2] .

---

١ – يجب ان نذكر دائماً ان المشاكل والهزات في المجتمع الصحي السليم عامل تقوية وبناء ، ولكنها في المجتمع المهترىء عامل تهديم وتخريب وانحلال .

٢ – الملل والنحل ، ج ١ ، صفحة ٢٧ .

وهكذا ، فبعد توبة طلحة والزبير وعائشة انتصب معاوية زعيم بني امية [illegible] فتمرّد على علي [illegible]
معه وقعة صفين الشهيرة التي لم تسفر عن انتصار احد الخصمين على الآخر ، فحُمِلَ عليٌّ على التحكيم كما حُمل على قبول ابي موسى الاشعري ممثلا له ، وهو رجل فيه غفلة فضلا عن انه رجل هيِّن ليِّن يجنح للسلم بأي ثمن ، لأن اتباع علي كانوا قد سئموا القتال . لقد كان عليٌّ يريد عبد الله بن عباس ممثلاً له ، فهو كفؤ لعمرو بن العاص داهية العرب ممثل معاوية . فسارت الأمور على غير ما يرجو عليّ لغفلة ابي موسى ودهاء عمرو ، فأزيح عليٌّ عن الخلافة وقُتل بعد ذلك بقليل كما هو معروف .

وقد كان هذا التحكيم وبالاً على عليّ ، فبه فقد طائفةً من خاصة اتباعه . فهو بحكم الشرع امير المؤمنين وخليفة المسلمين ، لا ريب في ذلك ، فكيف قبل بالتحكيم ؟ ان مجرد قبوله به يثير الشك في شرعية حكمه ، فلم يعد له حق في خلافة المسلمين . وهؤلاء المنشقون الذين خرجوا عليه بعد ان كانوا أشد الناس اخلاصاً له ومنافحة عنه وتعلقاً به هم الخوارج ، ويقال لهم النواصب ، جمع ناصبي ، وهو الغالي في بغض علي بن ابي طالب ، وهم اول فرقة في الاسلام .

وللخوارج اهمية كبيرة جداً في تطور الفكر الاسلامي . وهم طوائف كثيرة تختلف فيما بينها في بعض التفاصيل ، لكن يجمعهم القول بالتبري من عثمان وعليّ ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ويكفرون اصحاب الكبائر ، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السُنّة حقاً وواجباً [1] .

---

١ - الملل والنحل ، صفحة ١١٥ .

منهم المحكّمة الأولى ، وهم الذين كان خروجهم في الزمن الأول حين جرى امر التحكيم . وقد جوّزوا ان تكون الامامة (الخلافة) في غير قريش ، بل لقد جوّزوا الا يكون في العالم إمام اصلاً ، وان احتيج اليه فيجوز ان يكون عبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً[1] .

ومنهم الازارقة ، اصحاب ابي راشد نافع بن الأزرق (المتوفي سنة ٦٠ هجرية) . فمما يذهبون إليه مما يهمنا هنا تحريم التقية في القول والعمل وإكفار من جوّز الكبائر والصغائر على الأنبياء[2] .

ومنهم النجدات ، أصحاب نجدة بن عامر الحنفي (المقتول سنة ٦٩ هـ) استحل دماء أهل العهد والذمة وأموالهم في حال التقية وأعلن براءته ممن حرمها . قال ومن نظر نظرة أو كذب كذبة صغيرة أو كبيرة واصر عليها فهو مشرك ، واجمعت النجدات على انه لا حاجة للناس الى إمام قط ، وإنما عليهم ان يتناصفوا فيما بينهم ، فان رأوا ان ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه ، جاز[3].

لقد كانت حركة الخوارج حركة فطرية بدوية تتميز بالتطرف والتصلب في العقيدة واعلان الرأي بصراحة والدفاع عنه بقوة لا هوادة فيها . فجمهرتهم من القراء الذين قرّحت جباههم الصلاة فعُرفوا بذوي الجباه السود . فليت شعري ! كيف لا يعنُفون في إيمانهم ؟ أوليسوا هم الذين اندفعوا في القتال في النهروان حتى ابيدوا عن آخرهم ؟ أوليسوا هم الذين ناوأوا بني أمية ونادوا بأنهم مغتصبون يجب قتالهم بكل الوسائل الممكنة فقاوموهم حتى فنوا الا قليلاً منهم ؟ لقد اظهروا من الدفاع عن آرائهم

---

١ – المصدر السابق صفحة ١١٦ .
٢ – المصدر السابق صفحة ١٢٢ .
٣ – » » » ١٢٤ .

بسالة نادرة لا تظهر في التاريـخ إلا في أزمنة وضاءة وومضات براقة خاطفة من ومضات انطلاق الانسان من ضعفه نحو آفاق خارقة .

•

وعلى نقيض الخوارج كان **الشيعة** ، وهم اصحاب علي وشيعته الذين ظلوا مخلصين له حتى بعـــد موقعة صفين والذين لم يزدهم سفك دمه إلا تعلقاً به . لقد قالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية ، إما جلياً وإما خفياً . واعتقدوا ان الإمامة لا يجوز ان تخرج من أولاده من بعـده . والإمامة عندهم ليست قضية مصلحية تُناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم ، بل هي قضية اصولية ، انهـــا ركن الدين لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه الى العامة وإرساله [1] .

وهم كالخوارج طوائف كثيرة يجمعهم القول بوجوب تعيين الإمام والنص عليه وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر [2] . اما ما عدا ذلك من آراء الشيعة وعقائدهم فإننا نشكّ في ظهورها في القرن الاول للهجرة . فنحن هنا إنما نتسقط الافكار التي ظهرت في ذلك القرن عندما كانت لا تزال في نصاعتها وخلوصها بعيدة – بقدر الإمكان – عن شوائب الفلسفة والآراء المستوردة ، وقبل ان تتطور وتندمج في عقـائد الأمم الشرقية الاخرى وتختلط بمذاهبهم وآرائهم . نعم ان تعقب الافكار في خلوصها ونقاوتها مهمة صعبة اذا لم تكن متعذرة ، لا سيما في تلك الفترة المبكرة جداً ، وبخاصة اذا تذكـّرنا ان التشيّع لم يظهر في الحجاز – حيث يمكن للأفكار الى حد ما ان تبقى على خلوصها ونصاعتها – بقدر ظهوره في العراق ، حيث تصطرع الآراء والمذاهب ويمتزج بعضها في بعض ويتفاعل

---

١ – المصدر السابق ، صفحة ١٤٦ .
٢ – نفس المصدر والصفحة .

بعضها ببعض ، فلا تكاد تنجو فكرة من مظنة الاختلاط . ولذلك نحب ان نستعمل في هذه المواضع كلمة « بقدر الإمكان » ، فهي تريح الباحث في تاريخ الافكار كثيراً وتكبح من جموح الاحكام التي تصدر عنه .

وعلى كل حال ، ان حركة التشيع مضادة في اكثر صورها لحركة الخوارج . فالتصلّب في الرأي الذي يتسم به موقف الخوارج يقابله مرونة عند الشيعة . ومن هذه الناحية فان حركة الشيعة أرقى نوعاً من حركة الخوارج الجامدين ، لأنها اكثر واقعيـــة وأكثر ذكاء ، ولذلك رسخت في نفوس كثيرة وفي بلدان واسعة . وخلافاً للخوارج الذين لا يجيزون انتقال الإمامة بالوراثة بل يقولون بإمكان الاستغناء عنهـــا ، وبذلك يذهبون بالديموقراطية الى أبعد مدى ، نجد الشيعة ينادون بإمامة ثيوقراطية أساسها الحق الإلهي الذي لآل البيت . وبهم تستحيل المقاومة العلنية التي كان يبديها الخوارج الى مقـاومة سرية ، اذ ينادون بالتقية ، اي مداراة أولي الامر والعمل في الخفاء على تقويض حكمهم ، بينما ينـــدّد الخوارج بمبدأ التقية ويستحلّون دم القائلين به كما مرّ معنا .

●

يتبين مما تقدّم ان الخوارج والشيعة على طرفي نقيض . فمنطق الحوادث يقتضي ظهور فرقة ثالثة تتخذ موقفاً وسطاً ويكون لهـــا شبه بكليهما . هذه هي فرقة **المرجئة** . لقد كانت المرجئة في بداية عهدها حزباً سياسياً يقف من الاحداث موقفاً محايداً ، له رأي فيما شجر بين المسلمين من خلاف وشقاق حول مقتل عثمان وأولوية علي وأصحابه بالحق . فقد نشأت هذه الفرقة لما رأت الخوارج ينسبون علياً وعثمان والقائلين بالتحكيم الى الكفر ، ورأت من الشيعة من ينسب أبا بكر وعثمان ومن ناصرهمـــا الى الكفر ، وكلاهما يكفر الأمويين ويلعنهم ، وكل طائفة تدّعي انها وحدها على الحق وان من عداها كافرون مبطلون . فبرزت المرجئة لا تعـادي احداً ولا

تتعصب لطائفة ولا تكفر فرقة . فالخوارج والشيعة والأمويون مؤمنون ، بعضهم مخطىء وبعضهم مُصيب ، ولكننا لا نعرف على سبيل الجزم أيهم مخطىء وأيهم مُصيب . فلنفوّض أمرهم جميعاً الى الله ، فإنه يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور . انهم جميعاً يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فليسوا اذن كفاراً ولا مشركين ، انهم جميعاً مسلمون . فلنرجىء الحكم عليهم الى الله الذي يعرف سرائرهم فيحاسبهم عليها[1] .

فهم لا يريدون ان يدخلوا في الخلافات بين المسلمين ولا ان ينحازوا الى فريق دون فريق ، ولا ان يحملوا سيوفهم لقتال احد ما دام يشهد أن لا إله إلا الله .

وهذا الموقف السياسي ينطوي ايضاً على موقف ديني ، وبتعبير ادق ، تطوّرَ الى موقف ديني معين من القضايا التي ثار فيها الخلاف بين الخوارج والشيعة .

فإذا كان الخوارج **يوحدون** بين الايمان القلبي والعمل بالجوارح ، لا فرق في ذلك بين الكبائر والصغائر ، فإن المرجئة **يفصلون** بينهما إذ يقولون ان الاصل في الدين إنما هو الايمان لا العمل . فمن آمن بالله ورسوله ثم اقترف ذنباً كبيراً ، كان او صغيراً ، او ترك فريضة او قصّر في عبادة ، ظلّ مؤمناً . فالايمان إنما هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وان ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والخوف منهما والعمل بالجوارح ، فليس بايمان[2] . فلا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة[3] .

والحق ان الحديث عن المرجئة الاولى وبدء تكوّنها وشرح عقائدها

---

١ – انظر احمد أمين : فجر الاسلام ، صفحة ٢٧٩ — ٢٨٠ .
٢ – الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، صفحة ١٩٧ .
٣ – انظر الملل والنحل ج ١ ، صفحة ١٣٩ وما بعدها .

لا يخلو من الغموض . لكنها على كل حال ذابت في غيرها من الفرق كما ستذوب فرق اخرى بعضها في بعض ، حتى ليجد مؤرخ الأفكار صعوبة كبيرة في تعقبها بين الضباب الكثيف الذي يكتنفها وتشخيصها قبل ان تمتد بصمات الأصابع اليها . وحسبنا منها انها – الى مدى بعيد – رد فعل اوجبه ظهور الخوارج والشيعة على مسرح الأحداث .

•

وهناك ايضاً فرقة اخيرة تمخضت عنها احداث السياسة تشبه المرجئة والخوارج والشيعة وتأخذ من كل منها بطرف ، وبذلك تُسد الثغرة بين الفرق الثلاث – او تكاد – وتتقارب جملة الآراء فيها . إذ يبدو ان تصلّب الخوارج وتساهل المرجئة احدثا توتراً في بعض النفوس ، مما كان سبباً في ظهور مذهب « اعتزل اصحابه قول الخوارج وقول المرجئة » هذا هو مذهب **المعتزلة** الاولى . وبقدر ما تفيض المعلومات التي وصلت الينا عن المعتزلة المتأخرة ، معتزلة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومن جاء بعدهما ، فإن معلوماتنا عن المعتزلة الاولى تشحُّ وتشحّ حتى لتكاد تنضب . ولولا بعض الآثار التي تأتي على اسم المعتزلة في اواسط القرن الاول للهجرة او قبل ذلك بقليل لما اهتممنا بهذه الفرقة في ذلك الوقت المبكر . ولذلك فلا يسع الباحث هنا إلا ان يرجم بالظن دون ان يقطع برأي .

فالنوبختي مثلاً يقول في كتابه (فِرق الشيعة) :

« من الفرق التي افترقت بعد ولاية عليّ فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن ابي وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة الانصاري وزيد ابن حارثة . فان هؤلاء اعتزلوا عن عليّ وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به ، فسُمُّوا المعتزلة وصاروا اسلاف المعتزلة الى آخر الابد . وقالوا : لا يحلّ قتال عليّ ولا القتال معه . والأحنف

ابن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم »[1] .

ويذكر الملطي في كتابه (التنبيه) ان « الطائفة السادسة من مخالفي اهل القبلة هم المعتزلة ، وهم ارباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط ، والحجج على مَن خالفهم وأنواع الكلام ، والمفرّقون بين علم العقل ، والمنصفون في مناظرة الخصوم . وهم عشرون فرقة يجتمعون على اصل واحد لا يفارقونه ، وعليه يقولون وبه يتعادون . وإنما اختلفوا في الفروع . وهم سموا انفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلّم اليه الامر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك انهم كانوا اصحاب عليّ ، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة ، فسُموا بذلك معتزلة »[2] .

كما اورد الطبري في تاريخه ان قيس بن سعد عامل مصر لعليّ كتب اليه يقول : « ان قِبلي رجالاً معتزلين قد سألوني أن أكفّ عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم امر الناس فنرى ويُرى رأيُهم . فقد رأيت ان أكفّ عنهم وأن لا أتعجّل حربهم وأن أتآلفهم فيما بين ذلك لعل الله ان يقبل بقلوبهم ويفرّقهم عن ضلالتهم »[3] . وجاء في موضع آخر ايضاً : « ولم يلبث محمد بن ابي بكر شهراً كاملاً حتى بعث الى اولئك القوم المعتزلين الذين كان قيس وادَعهم فقال : يا هؤلاء إما ان تدخلوا في طاعتنا وإما ان تخرجوا من بلادنا . فبعثوا اليه : إنّا لا نفعل ، دعنا حتى ننظر الى ما تصير اليه امورنا ولا تعجّل بحربنا »[4] . ومثل هذا قد ورد ايضاً في ابن الاثير وأبي الفداء ، بل ان عبارة ابي الفداء في

---

١ — صفحة ٤ .
٢ — صفحة ٢٨ — ٢٩ .
٣ — الطبري ، الجزء الاول ، صفحة ٢٤٤ (نقلاً عن فجر الاسلام صفحة ٢٩٠) .
٤ — الطبري ، (نقلاً عن فجر الاسلام صفحة ٢٩٠) .

ذلك اوضح ، إذ يقول : « وسموا هؤلاء معتزلة لاعتزالهم بيعة عليّ »[1] . كما جاء في نص للنووي : « ان القضايا[2] كانت مشتبهة ، حتى ان جماعة من الصحابة تحرّوا فيهـا فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب »[3] .

لا يستفاد من هـذه النصوص شيء ذو بال فيما يتصل بمذهب المعتزلة الاولى في الإمامة والإيمان والأعمال . فكل ما يستفاد منها انما هو اعتزالهم علياً (وابنه الحسن) فلم ينضموا اليه ولم يحاربوه . وكذلك كان موقفهم من معاوية وجميع الناس . ولعل ممـا يلقي ضوءاً على مذهبهم نص لابن ابي الحديد في شرحه لنهج البلاغة ، يقول فيه : « اتفق شيوخنا (من المعتزلة) كافة رحمهم الله ، المتقدمون منهم والمتأخرون ، والبصريون والبغداديون ، على ان بيعة ابي بكر بيعة صحيحة شرعية ، وأنها لم تكن عن نص وإنما كانت بالاختيـار الذي ثبت بالإجماع وبغير الاجماع ، كونه طريقـاً للامامة »[4] .

فماذا يعني ابن ابي الحديد بعبارته السابقة « المتقدمون منهم والمتأخرون » ان لم يكن يعني المعتزلة الاولى (التي نشأت حول مشكلة التحكم وبيعة علي ومعاوية) والمعتزلة المتأخرة (معتزلة واصل ابن عطاء ومن جاء بعده) ؟ ولئن دلّ هـذا على شيء فانمـا يدل على ان المعتزلة المتأخرين كانوا امتداداً للمعتزلة الأولين في مسألة الإمامة على الأقل . وفي رأينا ان بذور الاعتزال يجب ان تكون قد وُضعت مع اوائل المعتزلة وان كانت الأدلة في ذلك تعوزنا . فلننظر ماذا عساه كان مذهب المعتزلة المتأخرين

---

١ — نقلاً عن نفس المصدر والصفحة .

٢ — اي قضايا الفتن التي كانت بين الصحابة .

٣ — نقلاً عن فجر الاسلام ، هامش صفحة ٢٨٠ .

٤ — شرح نهج البلاغة ج ١ صفحة ٣ .

في المسائل التي تهمنا هنا لنصور لأنفسنا مـا يُفترض انه مذهب المعتزلة الأولين فيها .

ففي مسألة الامامة يشبهون الخوارج . فأكثر المعتزلة – الا النـّظّـام في احد اقواله – على انهـا لا تنعقد إلا باجماع المسلمين ، فهي لا تنعقد بالنص او التعيين ، على حد مذهب الشيعة ، انها « لا تكون إلا باجماع الأمة واختيار ونظر » كما يقول النوبختي[1] . ونجد هذا المعنى نفسه في (خطط) المقريزي و (مروج) المسعودي[2] و (شرح نهج البلاغة) لابن ابي الحديد . فالامام عندهم هو من يكون قائماً بالكتاب والسنة ، مؤمناً عادلاً ، لا فرق في ذلك بين ان يكون قرشياً أو غير قرشي . وهكذا كان رأي الخوارج ايضاً ، بـــل يذهب بعضهم الى قول النجدات من الخوارج بأن الامامة غير واجب نصبها « فإن عدلت الأمة ولم يكن فيها فاسق لم يحتج الى إمام » . ولكنهم خلافاً للخوارج يرون صحة امامـة ابي بكر .

وفي مسألة الايمان يشبهون الخوارج ايضاً اذا صح حدسنا بانهم امتداد للمعتزلة الأوائل . فالأعمال بحسب المعتزلة جزء من الايمان . فإن مرتكب الكبيرة اذا لم يتـُب او لم يجدد إسلامه مخلد في نار جهنم . فلا هـــو بالمؤمن ولا هو بالكافر ، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين ، بين الايمان والكفر ، ذلك ان الأعمـال جزء من الايمـان ، فاذا حصل إخلال في الأعمال اختل الإيمـان ايضاً فلم يعد صاحبه يصدق عليه انـه مؤمن أو كافر . نعم لقد اختلفوا في حـد الايمان : فقال بعضهم ان الايمان هــو جميع الطاعات فرضُهـا ونفلـُها . هـــذا هو رأي هشام الفوَطي[3] .

---

١ – فرق الشيعة صفحة ١٠ .
٢ – المسعودي : مروج الذهب ، ج ٣ ، صفحة ٢٣٦ .
٣ – الاشعري ، مقالات . ج ١ صفحة ٣٠٣ – ٣٠٤ .

وقال عباد بن سليمان ان الايمان هو جميع ما أمر الله به من الفرض وما رغّب فيه من النّفل[1] . وقال النّظّام ان الايمان هو اجتناب الكبائر[2]. وكانت المعتزلة بأسرها – إلا الأصم – تنكر ان يكون الفاسق مؤمناً ، وتقول انه ليس بمؤمن ولا كافر ، فهو في منزلة بين المنزلتين[3] . فالأعمال جزء من الايمان . وهذا هو قول الخوارج .

من هذا يمكننا ان نستنتج ان المعتزلة الأولى بين المرجئة والخوارج . وهذا كما قلنا رجم بالظن والترجيح ، لأنه لم يصلنا شيء ذو بال عن المعتزلة الاولى .

وعلى كل حال لا تهمنا تفاصيل الآراء بقدر ما يهمنا ان نعلم ان الاسلام قبل ان ينجب فلاسفته العظام أنجب عدداً من الحركات الفكرية التي وضعت – رغم الصبغة الدينية السياسية التي غلبت عليها – اساساً صالحاً للنشاط العقلي الخالص الذي قام به الباحثون عن الحقيقة فيما بعد . لقد انبثق الفكر الاسلامي وانتفض . لقد تكونت النواة ، وستنمو هذه النواة من تلقائها نمواً ذاتياً بدون لقاح اجنبي ، فكيف اذا جاءها اللقاح !

وهكذا نرى كيف ان طائفة من الافكار والنظريات الجديدة لا عهد لبادية العرب بها قد تمخضت عنها مسألتان دينيتان سياسيتان : فالشرارة الأولى انما انطلقت عند بحث مسألة الخلافة ، والشرارة الثانية عندما لجأ عليّ ومعاوية الى التحكيم . ولا بد أن تجد كل نظرية من هذه النظريات وكل فكرة من هذه الافكار نصيراً يؤيدها أو معارضاً ينقضها أو محايداً لا يتخذ أي موقف منها ، وبتلاقح هذه النظريات والافكار التي تكاد

---

١ – نفس المصدر صفحة ٣٠٤ .
٢ – نفس المصدر والصفحة .
٣ – نفس المصدر صفحة ٣٠٥ .

تكون نبتت في بطن الصحراء والتي تتميز بفجاجة البدو وبساطة عقولهم ، وبمحاولة كل فريق تأييد وجهة نظره أو معارضة وجهة نظر خصمه من الكتاب والسُّنة اقول بذلك كله تألفت النواة الأولى للفكر الاسلامي .

وستتمخض السياسة عن مشاكل أخرى أيضاً لكن ذلك سيكون في هذه المرة خارج بادية العرب . فقد كان بنو امية يعلمون ان دولتهم لا يرضى عنها كثير من المؤمنين رغم ما كان لهم من فضل على الاسلام في توسيع رقعته . ولم يكونوا يجهلون انهم في نظر كثير من رعاياهم مغتصبون وصلوا إلى السلطة بالقهر والخديعة وغير ذلك من الوسائل التي لا يقرها الدين . هذه مشكلة هامة تواجههم وتتطلب حلاً سريعاً وإلا اطيح بهم . فليطلبوا سنداً من الكتاب والسنة ان كان ذلك ممكناً ، لأن المجتمع ديني والحساسيات الدينية لا تزال جياشة لها الغلبة والسلطان . فلو امكن تسخير القرآن لمصالح الحكم إذن لاستطاعوا امساك الأمة بالعنان وصرفها عن الشغب عليهم . وهذا ما فعلوا : فنقبوا عن الآيات التي ربما تشعر بالجبر واستغلوها للدفاع عن حكمهم . فالله قدّر ازلاً ان تصل اسرة بني امية الى الحكم ، وهو الذي قضى ان يبدو من هذه الاسرة ما نرى من اعمال الظلم والعسف والطغيان . فلا حيلة لأحد في تجنب قضاء الله ، وما ُقدّر ، يكون . لقد جفّت الاقلام وُطويت الصحف . وفي ذلك يقول عطاء بن يسار هو ومعبد الجُهني للحسن البصري : « يا أبا سعيد ، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ، ويقولون انما تجري اعمالنا على قدر الله ؟ » فقال الحسن البصري : « كذب اعداء الله ! »[1] .

خطب معاوية يوماً فقال : يقول الله تعالى في كتابه العزيز : « وما من شيء إلا عندنا خزائنه » فعلامَ تلومونني إذا أنا قصّرت في عطاياكم ؟

---

١ — انظر جولدتسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، صفحة ٨٦ — ٨٧ .

فأجابه الأحنف بن قيس قائلاً : إنّا والله لا نلومك على ما في خزائن الله ، ولكن نلومك على ما انزل الله لنا من خزائنه فجعلته في خزائنك وحلت بيننا وبينه !

فسكت معاوية ولم يستطع جواباً .

ولم تعدم هذه الدعاوى مفكرين وشعراء[1] وعمالاً جنّدوا انفسهم لمناصرتها والدفاع عنها وتهيئة العقول والأفئدة لقبول فكرة الجبر أساس حكم الامويين ، إما اقتناعاً بها وتصديقاً لها او ممالأة للسلطات ورجال الحكم ، ومهما تكن النوايا والطوايا فيمكن ان نعدّ جَهْم بن صفوان زعيم القائلين بالجبرية في بواكيرها الاولى . فباستغلاله لبعض الآيات التي يفيد ظاهرها الجبر لم يترك للانسان اي قدرة على أفعاله . فالانسان في نظره لا يستطيع شيئاً البتة . انه كريشة في مهبّ الرياح ، فليس له قدرة ولا إرادة ولا اختيار ، فأفعاله مخلوقة لله كأي شيء آخر . اننا اذ نسند الى الانسان أفعال ذاته فإنما يكون ذلك منا على سبيل المجاز لا الحقيقة ، وشأننا في هذا كشأننا عندما نسند الى الاشياء أفعالاً ليست لها ارادة فيها ، فنقول مثلاً : أثمرت الشجرة وجرى الماء وأمطرت السماء وزالت الشمس الخ . وإنما فعل ذلك بالشجرة والماء والسماء والشمس اللهُ سبحانه ، إلا انه خلق للانسان قوة كان بها الفعل وخلق له ارادة للفعل واختياراً له ينفرد به ، كما خلق له طولاً ولوناً ينفرد بهما . فلا خالق إلا الله . فإذا جعلنا الانسان خالقاً لأفعاله أشركنا بالله إلهاً آخر وقلنا بخالقين في الكون ؛ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً . وأما الآيات التي ربما تفيد الاختيار فيجب تأويلها .

---

١ — اشترك جرير في السياسة الاموية فامتدح الامويين وهتف بفكرة الجبر التي حرصوا على ان ترسخ في أذهان العامة، فكان خير من عبّر عن هذا المبدأ بين شعراء عصره كما هو معروف.

وكان جهم ايضاً ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويقول ان الجنـة والنار تفنيان وان الإيمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل بالله فقط [١] .

ان السبب النظري الذي حمل جَهم بن صفوان على القول بالجبر انما هو عقيدة التوحيد وحساسية الاسلام الشديدة لكل ما يعارض التوحيـد . وعقيدة التوحيد هذه نفسها ستجره أيضاً الى انكار الصفات الآلهية من سمع وبصر وكلام و ... ما دامت تُشعر بالتعدد . فكل ما يُشعر بالتعدد في ذات الله فهو عند الجهم شرك . فاذا قلنا ان لله صفات دل ذلك على شيئين على الأقل : ذات الله من جهة ، وصفاته من جهة أخرى . والصفات فيما بينها متعددة أيضاً . فالسمع غير البصر ، غير القدرة ، غير الارادة وهلم جرّاً . وبما ان القرآن صريح في دلالته على وحدانية الله فمن الضروري انكار الصفات والتوحيد بينها وبين الذات . وفضلاً عن ذلك لا يجوز ان يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبيهاً [٢] . لذلك إذا وجدنا في القرآن آيات تثبت الصفات لله تعالى فيجب تأويلها بما يتفق وعقيدة التوحيد المطلق ولا يتعارض مع التنزيه الإلهي وصرفها على المجاز . فكما اننا ننسب إلى الاشياء – من باب الضرورة اللفظية المحضة – افعالاً ليست لها ، فكذلـك القرآن ينسب إلى الله – من باب الضرورة اللفظية أيضاً – صفات انسانية لتقريبه الى اذهان البشر ولا يجـوز أبداً حملها على ظاهرها . فاللغـة لها مقتضيات واحكام تمنـع في كثير من الأحيان – من أخذ الالفاظ بمعانيها الحرفية .

●

---

١ – انظر مقالات الاسلاميين ج١ ، صفحة ٣١٢ ، والملل والنحل ج ١ ، صفحة ٨٦ – ٨٧ .
٢ – انظر الملل والنحل ج ١ . صفحة ٨٦ – ٨٧ .

وعلى كل حال لم تستطع آراء جهم بن صفوان ان تجتذب اليها جميع المسلمين ، كشأن كل دعوة في مجتمع ديموقراطي حر تجد دائماً من يناصرها ومن يعارضها على درجات مختلفة وصور متباينة ، وما من دعوة في التاريخ انعقد عليها إجماع قط . هذه هي طبيعة الفكر في كل زمان ومكان ، كما سنوضح ديالكتيك ذلك بتفصيل اوفى في كتابنا التالي[1] . فإذا وجدت الجهمية من يتحمس لها ويدافع عنها فقد هبّ كثير من اهل الرأي والنظر لمقاومتها وأبدوا في الرد عليها نشاطاً كبيراً . وقد حملهم على الرد انها دعوة صريحة الى إبطال التكاليف الشرعية وحث على الكسل والتواكل والركون الى القدر ، فضلاً عن انها فتحت الباب واسعاً امام تأويل القرآن وتحميل آياته فوق طاقتها . وقد تصدت لها فرقة القدَرية ، وهي جماعة تنكر على الحكام دعواهم وتعتمد هي ايضاً على أدلة من الكتاب والسنة . والقدرية حركة داخلية بحتة يقتضيها منطق الأشياء وديالكتيك الحوادث ، إذ لا يعقل ان يقف المسلمون جميعاً على اختلاف طبقاتهم وعقلياتهم وتفاوت مصالحهم ، مكتوفي الايدي امام طغيان الحكام من غير ان يبدوا معارضة ما ، نظريةً على الأقل . ولكن ذلك لا يمنع ان تتغذى المقاومة بخبرات الأمم الاخرى وما تراكم لديها من تجارب ومكتسبات .

وهكذا نشأت الحركة القدرية في العالم الاسلامي لأول مرة وكان لها مؤيدون كثيرون أشهرهم معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء . وحجتهم في ذلك ان عدل الله يقتضي ان يكون الإنسان مختاراً في أفعاله اذا كان سيثيبه عليها في الدار الآخرة ، وإلا بطلَ التكليف . وأيّدوا قولهم هذا بكثير من آيات القرآن التي تفيد الحرية والاختيار . كيف لا و « الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز ان يُضاف اليه شر ولا ظلم ، ولا يجوز ان يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليهم شيئاً ثم

---

١ – التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية .

يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية . وهو المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله . وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . قال (واصل) : ويستحيل ان يخاطب [اللهُ] العبدَ بأفعل وهو لا يمكنه ان يفعل ، ولا هو يحسّ من نفسه الاقتدار والفعل . ومَن أنكره فقد أنكر الضرورة . واستدلّ (واصل) بآيات على هذه الكلمات »[1] .

وكما وجدت الجهمية من يعارض ما فيها من جبر ، كذلك وجدت من يعارض ما فيها من تنزيه وما تدعو اليه من تعطيل ، اي نفي للصفات الإلهية . انها الصفاتية التي تثبت الصفات لله تعالى ، فوقع غُلاتها في هوّة التجسيم والتشبيه . فهم ينادون بفهم نصوص القرآن فهماً حرفياً لا يُعبأ فيه بضرورات التعبير اللفظية وأحكامها . فلله يد وعرش يجلس عليه ، وله صفات كصفات الإنسان الخ .

وبين هؤلاء وأولئك يقف السلف وأهل الحديث والسنّة الذين « يسلكون طريق السلامة : فقالوا نؤمن بما ورد في الكتاب والسنّة ، ولا نتعرض للتأويل بعد ان نعلم قطعاً ان الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، وأن كل ما تمثل في الوهم فانه خالقه ومقدّره . وكانوا يحترزون عن التشبيه الى غاية ان قالوا من حرّك يده عند قراءة قوله تعالى (خلقت بيدي) او اشار بإصبعه عند روايته (قلبُ المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وجب قطع يده وقلع اصبعيه »[2] .

ذابت القدَرية وجانب نفي الصفات من الجهمية في المعتزلة المتأخرة

---

١ — الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

٢ — الملل والنحل ، ج ١ . صفحة ١٠٤ . انظر ايضاً صفحة ٩٢ — ٩٣ ومقالات الاسلاميين صفحة ٣٢٠ — ٣٢٥ .

ولم يعُد لهما وجود مستقل . وكثيراً ما تسمى المعتزلة باسم (القدرية) إما لنفيهم القدر السابق او لأنهم اثبتوا الإنسان ُقدرة على الفعل والترك .

وهكذا نرى ان عقيدة الجبر كانت سبباً في ظهور عقيدة الاختيار ، ونظرية نفي الصفات اقتضت ظهور نظرية اثبات الصفات ، ونظرية التنزيه استتبعت قيام نظرية التشبيه ، وهكذا برز الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة من قبل ، أي إن كل ذلك انما حصل بضرورات داخلية بحتة كان عنصر الاقتباس فيها – عندما يثبت بالدليل القطعي ، لا رجماً بالظنون والأوهام وبافتعال التأويلات والاجتهادات التي يكون رائدها تجريد العرب من كل أصالة في الرأي والفكر – عاملاً مساعداً فقط يغذي حركات واتجاهات كانت بذورها قائمة من قبل ، ويحلّ معضلات ومشاكل نشأت في بلاد الاسلام . ان هذه المشاكل قد أثارت عقول المسلمين وأفئدتهم قروناً طويلة . فلو لم تكن مشاكلهم هم ، لو لم تكن نابعة من اعماق وجودهم ومن مقتضيات احوالهم ، إذن لما كانوا تحمّسوا لها ولما استفرغوا الجُهد والوُكد في حلها .

نعم ان بعض هذه الحركات قد تبدو لنا اليوم – ونحن ننظر اليها من مسافات زمكانية بعيدة – حركات اقرب الى ان تكون بدائية . ولكن لا بأس . فحسبها انها كانت اساساً صالحاً للنشاط الذي لم يكد يشتد ساعده حتى وجدنا انفسنا لأول مرة امام حركة عقلية جدية حاولت ان تفيد من جميع الادوات الفلسفية الميسورة في ذلك العصر . وانتهى الأمر بظهور ُثلة من الفلاسفة العظام الذين كانوا غرّة في جبين العصور الوسطى كلها . لقد انتفض المارد الجبار واتخذ طريقه الى الشمس !

والخلاصة ان التفكير الاسلامي قد تكوّن بانطلاقة محمد بن عبد الله ، واستتبع ذلك قيام مشاكل عاجلة تتطلب حلاً سريعاً ، فوُضعت لهذه المشاكل حلول مختلفة على ضوء الكتاب والسنة وبضغط الظروف والأحوال

المستجدة التي اخذت تحيط بالمسلمين وتؤثر في حياتهم كلما تطاول بهم الزمن .

وهكذا وُجـدت نواة للفكر الاسلامي جعلت تنمو لا بالترسب من خارج كما هو حال البلوريات بل – وهـذا ما لا نملّ من تكراره – من الداخل كما ينمو الكائن الحي ، أي بطروء مشاكل تنبجس من صميم الجماعة الاسلامية الناشئة ومن احوال هـذه الجماعة ، ومن طريقة تفكير المسلمين وتصورهم لله والانسان والعالم .

نحن لا ننكر ان المذاهب والنظريات التي تمخضت عنها هذه المنازعات لم يكن الباعث عليها باديء ذي بـدء نظرياً صرفاً ، بل كان رائدها – وهذا مـا لا نستحي من تكراره ايضاً – الدين اولاً واغراض السياسة ثانياً . ولكن لا ضير عليها في ذلك ولا حرج ، لأنها ستستحيل قريباً الى منازعات نظرية على يد المعتزلة والاشاعرة ، وستبلغ اقصى تجريدها وغاية مداها على يد فلاسفة الاسلام .

لقد اصبح في متناول المفكرين المسلمين الآن ثروة لا يستهان بهـا من المصطلحات والأفكار الجديدة التي نبتت في بيئتهم ، كالجـبر والاختيار ، والتنزيه والتشبيه ، والوصف والتعطيل .. الخ . كذلك ظهرت لأول مرة بـين المسلمين فكرة المعنى الحرفي والمعنى التأويلي لألفاظ القرآن . وبُحثت ايضاً شروط الخلافـة والإمامة ودرجات الايمان وصلة الايمان بالاعمال ، والحق الإلهي لآل البيت وتجريدهم من هـذا الحق .. الى غير ذلك من بحوث وموضوعات لا عهد لبادية العرب بها ، ولا يخفى اوجه الشبه بينها وبين البحث الفلسفي الخالص .

الآن وقد تكونت نواة التفكير عند العرب واحسّ المسلمون بأوجه النقص والفجاجة فيها – إذ لم تكن معالجتهم العقلية للمشاكل القائمة تحمل حتى الآن طابع العلم والبحث المنظم ، ولم يكن لديهم منهج عام للبحث

ولا مقياس واحد يُتعرف منه اليقين ، بل لقـــد كان عامل الشخصية الفردية عندهم المؤثر الأكبر في تكييف الآراء وإصدار الأحكام – لذلك فقد راحوا يتطلعون الى آفاق أوسع ليكملوا معارفهم ويتعلموا من الشعوب التي هي أعرق منهم في العلم والحضارة ، وارسخ قدماً في طريقة البحث ومنهج التفكير فضلاً عن المادة الغزيرة . وسنرى كيف يسخرون ثقافات هذه الشعوب لحاجاتهم العقلية ومطالب مجتمعهم الصحي المتطور ، ليساهموا بنصيبهم الكبير في الخلق والإبداع وليكونوا اساتذة في العـلم والفلسفة والحضارة .

ان قفزة عبر الأجيال تنتظرهم ليدخلوا التاريخ من اوسع ابوابـه ، وان الأحداث على موعد معهم لتستخلفهم في الأرض وتجعلهم الوارثين !



٣ حركة النقل والترجمة

١ – البدايات الاولى

من المعلوم ان الاسلام لم ينتشر في فراغ . فالأمم التي اعتنقته ودانت بــه أمم عريقة عرفت حضارات شتى وثقافات متنوعة ومرّت بتجارب روحية ومادية متعددة . لذلك فقد اتصل الاسلام بهذه الامم جميعاً واتصلت بــه وأخذ منها وأعطاها . فعرف حضارة الهند وحكمة ايران وفلسفة اليونان وشريعة الرومان ورهبنة النصرانية ومذاهب التصوف ، واختلط بأقوام تنوعت عقــائدهم وتباينت مذاهبهم وتعددت اجنــاسهم وتشعبت آدابهم ، ونتج عن ذلك كله مزاج فكري واجتماعي واقتصادي وروحي جديد اعطى الحضارة الاسلامية معناها ومبناها .

ولقد بدأ ذلك في وقت مبكر جداً . فمنذ القرن الاول للهجرة بدأ لقاء العرب بحضارة غيرهم ، فاصطدموا بهــا اصطداماً فكرياً عنيفاً كان كفيلاً أن يطيح بهم لولا قوة شخصيتهم التي استمدت كيانها من القرآن ومن الدين الجديد . بل لقد أثمر هذا الاصطدام ثمراً طيباً كان من آثاره

حدوث انقلاب فكري وثقافي ولغوي واجتماعي منقطع النظير في تاريخ الحضارة الانسانية يفوق الانقلاب الذي أحدثته النهضة في اوروبا في القرن الخامس عشر .

وهكذا ، فما كادت الفتوح الاسلامية تستقر في البلاد التي كانت تسود فيها الروح الهلينية على أثر فتوح الاسكندر حتى بدأ التزاوج بين الامم المغلوبة وبين الغزاة ، تزاوج الذوق العربي والفكر العربي بأذواق وأفكار بلغت شأواً بعيداً من التقدم والحضارة . فنتج عن هـذا التزاوج بواكير حضارة راقية اخذت شكلها النهائي وآتت أكلها في العصر العباسي اولاً والعصر الاندلسي بعد ذلك .

وساعد على هـذا التزاوج عوامل عدة يتصل بعضها بطبيعة الاسلام وبعضها الآخر بأوضاع الشعوب المغلوبة . فالمساواة التامة التي اعلنها الاسلام بين معتنقيه ، سواء كانوا عرباً ام عجماً ، حدت بأفواج كثيرة من الامم المغلوبة – وكانوا كما مرّ معنا ذوي حضارات سابقة وعادات عقلية مختلفة وقدم راسخة في علوم اليونان وفلسفتهم – الى اعتناق الدين العربي الجديد . ولم يكن الاسلام ديناً مغلقاً ، وإنما كان ديناً منفتحاً لكل داخل مترصداً لكل جديد . كما كانت الحرية الفكرية ميزة الحكم الاسلامي في البـلاد المفتوحة .

لذلك لم يكن غريباً ان يُقبل الكثيرون من غير المسلمين من ابناء تلك البلاد على عرض آرائهم ومعتقداتهم ، بل وعلى مناقشة المسلمين في عقائدهم . وكان هؤلاء اقل من اولئك علماً وحضارة ، فتسلحوا بسلاحهم ورجعوا الى الينابيع التي استقوا منها علومهم ولا سيما الى علوم اليونان . وعلى كل حال لقد تسرّبت الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني الى بلاد المسلمين من خـلال هذا التزاوج في عصر بني أمية ابتداء من «القرن الاول [للهجرة] لما فتحوا بلاد الاعاجم ، لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر لِما كان السلف يمنعون من

الخوض فيها »، كما يقول السيوطي [1] .

ولعل المتتبع لتاريخ الاسلام لا يعدم الشواهد الكثيرة على صحة ذلك حين ينقب في (فهرست) ابن النديم و (عيون الأنباء) وغيرها من كتب التراجم والفهارس . ومما يدلّ على اتصال المسلمين بعلوم اليونان في هـــذا الوقت المبكر ما يذكره لوكلير (Leclerc) – مستنداً الى بعض النصوص التي وصلت اليه – من ان خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بحكيم آل مروان والمتوفى سنة ٨٥ هـ – ٧٠٤ م أمر بعض علمـــاء اليونان الذين كانوا في الاسكندرية بترجمة الاورغانون (اي مجموعة كتب ارسطو المنطقية) من اليونانية الى العربية [2] . كذلك يذكر ابن النديم ان خالداً هـذا ، وكان فاضلاً في نفسه وله همّة ومحبة للعلوم ، « خطر بباله الصنعة (الكيمياء) فأمر بإحضار جمـاعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينـة مصر ، وقـد تفصّح بالعربية ، أمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي الى العربي . وهذا اول نقل كان في الإسلام من لغة الى لغة »[3] .

امـا الذين نقلوا لخالد فيذكر منهم ابن النديم اثنين : اصطفن القديم ومريانوس الراهب . وقد نُقل لخالد ايضاً – عدا كتب المنطق والصنعة – كتب في النجوم والطب .

ومـمـــا يؤكد ايضاً اطلاع المسلمين الأوائل على فلسفة اليونان – او جزء منها على الأقل – مـا ينقله الشيرازي في كتابه النقدي « الأسفار الاربعـــة » [4] عن كتاب « المطارحات » للسهروردي من ان المتكلمين

---

١ – صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص ١٢ . نقلاً عن الدكتور علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص ٢ .

٢ – نقلاً عن النشار ، المصدر السابق ص ٤ ، وقراءات في الفلسفة ص ٧٦ .

٣ – « الفهرست » ص ٤٩٧ .

٤ – طبعة طهران ص ١٧ .

الأوائل في عهد بني أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نُقلت بعض كتبها اليهم . غير انها على كل حال لم تكن من ذلك النوع المشائي الذي عرفه المسلمون فيما بعد . وهو يقول ان هؤلاء المتكلمين أخذوا تلك القواعد اليونانية التي عرفوها وجعلوها أساساً لفلسفتهم . وان من يمعن النظر في كتابات المتكلمين الأوائل كأبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما لا يسعه إلا ان يقرّ بما فيها من اطلاع واسع على الفلسفة اليونانية وإلمام بمصطلحاتها ، مما لا يدع مجالاً للشك في ان حركة الاتصال بالفكر اليوناني قد تمّت في العصر الإسلامي الاول ، وان الفلسفة اليونانية قد عُرفت قبل حركة الترجمة الرسمية التي بدأت في العصر العباسي الاول . لكن اعمال الترجمة في العصر الأموي ظلت على كل حال اعمالاً فردية تنتعش بالاشخاص القائمين بها وتموت بموتهم . وفضلاً عن ذلك فان احتكاك المسلمين الاولين برجال الكنيسة في الشام وما بين النهرين ، والمناقشات الشفوية التي دارت بين الفريقين في المدارس الملحقة بالكنائس والأديرة ، بل ودخول الكثيرين من المثقفين المسيحيين في الدين الإسلامي - كل اولئك وكثير غيره يدلّ دلالة واضحة على ان القرن الاول للهجرة (السابع للميلاد) كان بدء اتصال المسلمين بالآراء الفلسفية اليونانية والمسيحية والغنوصية القديمة . وابتدأ المسلمون بعد ذلك في نقل كتبها الى اللغة العربية . واذا كان للعباسيين (١٣٣ - ٦٥٦ هـ / ٧٥٠ - ١٢٥٨ م) من فضل فيما بعد فهو انهم تابعوا تلك الحركة بنشاط عظيم . وكان على الإسلام ان يقاوم هذه الحركة ، وهي في المهد ، فتصدّى لها متكلمو المعتزلة والشيعة الإمامية المعتدلة اولاً واستعملوا أسلحتها ، ثم انضمّ اليهم أهل السنة من أئمة المذهب الأشعري كالباقلاني وإمام الحرمين ضياء الدين الجويني وغيرهما ممن وقفوا للفلسفة اليونانية بالمرصاد . وجاءت الضربة القاضية في مشرق العالم الإسلامي من زعيم المذهب الأشعري في عهده حجة الإسلام الإمام الغزالي الذي

انقضّ عليها انقضاض الأسد على فريسته . فلم تقم لها قائمة بعد ذلك إلا في الأندلس وديار المغرب الإسلامي .

واذا كان هناك شك في ان يكون « الأورغانون » قد تُرجم كله في ذلك العصر المبكر ، فليس من المستبعد ابداً ان تكون بعض اجزائه قد ترجمت بالفعل . ولعل في هذا ما يفسر لنا قصة أول ترجمة وصلت إلينا لبعض اجزاء من « الأورغانون » . فقد ذكر صاعد الاندلسي ان أول من اشتهر بالمنطق في الدولة العباسية إنما هو « عبدالله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب ابي جعفر المنصور ، فانه ترجم كتب ارسطاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق ، وهي : كتاب قاطيغورياس وكتاب باري ارمينياسي وكتاب انولوطيقا ، وذكر انه لم يترجم منه الى وقته إلا الكتاب الاول فقط ، وترجم كذلك المدخل الى كتاب المنطق المعروف بالايساغوجي لفرفوريوس الصوري ، وعبّر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ »[1] . وقد اثبت بول كراوس – بالاستناد الى المخطوطة رقم ٣٣٨ من المكتبة اليسوعية ببيروت وهو الذي يتضمن هذه الكتب – ان المترجم الذي عناه صاعد هو محمد بن عبدالله بن المقفع كاتب جعفر المنصور (المتوفي سنة ١٥٨ هـ) لا عبدالله ابوه . وربما اغنانا عن هذا التفسير ، تفسير آخر حفظه لنا صاحب « الفهرست » اذ يقول ان كثيراً من الكتب اليونانية في الفلسفة والطب ترجمت اولاً الى الفارسية ثم ترجمت من الفارسية الى العربية على ايدي نقلة ، كابن المقفع وغيره[2] .

٢ – دور السريان

والسريان هم بصورة عامة حلقة الاتصال بين العرب وبين اللغة

١ – طبقات الامم ، طبعة لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩١٢ صفحة ٤٩ .
٢ – الفهرست ص ٢٤٢ .

اليونانية ، وعنهم عبرت الثقافة اليونانية الى العرب . اذ لم يكن في مقدور المسلمين ان يعرفوا الفلسفة اليونانية في اصولها ومظانها لجهلهم لغة اليونان . فكان من الطبيعي ان يستعينوا في ذلك ببعض المحترفين الذين يحذقون هذه اللغة ويتضلعون منها . فكان السريان بغيتهم وضالتهم المنشودة ، وهم قوم من النّصارى كانوا يتكلمون اللغة السريانية ، لغة الآراميين القدماء الذين كانوا يسكنون في العراق وبلاد الشام ، كما كانت اللغة اليونانية شائعة في مدارسهم وبين المثقفين منهم خاصة ، حتى انهم لم يكونوا في حاجة الى نقل الآثار اليونانية الى لغتهم ؛ لكن عندما اشتد ضغط الفرس في البلاد السريانية أخذ التأثير اليوناني يتضاءل شيئاً فشيئاً ، فاضطر شيوخ المدارس عندئذ الى نقل الآثار اليونانية الى لغتهم . فلما فتح العرب هذه البلاد واعجبوا بالحضارة المنتشرة فيها طلبوا الى السريان نقل التراث العلمي والفلسفي إلى اللغة العربية . وكان النقل في بادىء الأمر عن السريانية إلى العربية ، ثم اتجه النقلة بعد ذلك الى الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة .

ولكن هذه الحركة لم ترجع الى المصادر الاولى للفكر اليوناني ، إذ كان اولو الأمر في القسطنطينية يضنون بهذه المصادر على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم ويعدونها من الكنوز الثمينة التي لا يحق للبيزنطيين وعلمائهم التفريط فيها كما لا يجوز لغيرهم اقتناؤها . يدل على ذلك ان كتب ارسطو الحقيقية لم تنقل الى اللغة اللاتينية إلا بعد فرار علماء القسطنطينية الى غرب اوروبا ، على أثر سقوط هذه المدينة العظيمة على يد محمد الفاتح[1] . أما قبل ذلك فلم يكتب لأحد غير المنصور والرشيد والمأمون ان يغزوا خزائن الكتب في القسطنطينية . لذلك كان من شروط وقف القتال بين المأمون وتيوفيلوس ملك الروم بعد انتصار المأمون عليه

---

١ – الدكتور علي سامي النشار والدكتور محمدعلي ابو ريان: قراءات في الفلسفة، ص ٢٩٤.

سنة ٨٣٠ م الحصول على كتب الفلسفة والعلوم كجزء اساسي من غنائم الحرب ، فأرسل هذا الأخير وفداً لاختيار ما يشاء من كتب الفلاسفة ، حتى لقد عاد الوفد كما يقول ابن النديم بخمسة احمال منها . وكذلك لما هادن المأمون صاحب قبرص طلب منه « خزانـة كتب اليونان » كما يقول ابن النديم ايضاً ، فأرسلها اليه وعين سهل بن هرون خازناً لها .

٣ – عيوب النقل

لذلك كان من الطبيعي – والرجوع الى الأصل لم يكن في بادىء الأمر ميسوراً – ان تقع اخطاء وعيوب في النقل الى اللغة العربية ظهر اثرها الشنيع في الحركة الفلسفية عند العرب ، مما أعاق التطور الطبيعي للفكر الاسلامي الى حين . كيف لا ، والكتب اليونانية الأصلية لم تصل اليهم في نصها وانما وصلت اليهم شروحاً وحواشي وتعليقات تتفاوت في قدرتها على فهم النص واستيعابه .

ومما زاد الطين بلة أيضاً ان كثيراً من النقلة كانوا من غير الفنيين ، إذ كان معظم ناقلي الفلسفة الإلهية والمنطقية والنفسية والسياسية والاخلاقية من الاطباء ، ولا سيما اول عهد العرب بالترجمة . فكان إذا اشكل على الناقل فهم نص من النصوص عمد الى حذف ما يشكل عليه أو استعاض عنـه بقول فيلسوف آخر أو حاك الثغرة بـين سابق النص ولاحقه من نسج خياله الخاص ، متأثراً في ذلـك بمزاجه الشخصي وبثقافته العقلية واتجاهه الروحي والمذهبي .

ثم ان أكثر هؤلاء النقلة لم تكن غايتهم البحث عـن الحقيقة فهم إذ كانوا جلهم من النصارى النساطرة واليعاقبة فقد كان شغلهم الشاغل وأكبر همهم الدعوة الى شيعتهم وتزيين اهوائهم الدينية . لذلك كانوا يغيرون ويبدلون في النصوص التي بـين ايديهم خدمة لاغراضهم الدينية وعقائدهم المذهبية ويتصرفون فيها بالزيادة والحذف تبعاً لاهوائهم ونصرةً لمذاهبهم .

ويمكننا لهذه العيوب والآفات ان نصور لأنفسنا مبلغ العناء والعنت الذي لاقاه المسلمون عندما اقدموا على الاشتغال ببواكير كتب الترجمة . فإلى جانب انهم كانوا على غير صلة بالموضوع المنقول الى لغتهم كان الاسلوب الذي نقل به اليهم غامضاً مبهماً عصياً على الفهم ، فكان احدهم إزاء هذه الحال اما ان يتهم ذاته أو ان يتهم الفلسفة بما لا يُحمد .

لقد كان العبء الذي ألقي على كواهلهم عبئاً ثقيلاً ، ولكنهم لم يهنوا ولم يحزنوا . لذلك اضطر بعض امراء العباسيين – بعد فترة من الزمن – الى تكليف من عُرف بجودة الترجمة من السريان أو العرب بإعادة ترجمة الكثير من الكتب التي تُرجمت في وقت سابق ، كما حصل على عهد هارون الرشيد ، وهكذا فما زال المسلمون يركبون كل صعب ويطلبون الحقيقة في مظانها حتى عرفوا عدداً لا يستهان منها ، فصححوا معلوماتهم السابقة ونقحوها ، واندفعوا بحب العلم والمعرفة لا يلوون على شيء حتى تمكنوا من ان يجعلوا من هذا الركام المشوّه الذي قدمه النقلة بناءً منظماً متناسقاً له معنى وان يهبوا العالم فلسفة خصبة متعددة الجوانب كانت في حينها غذاءً للعقول وشفاء للقلوب ومطلباً للأرواح .

٤ – اسباب النقل

تعددت العوامل والأسباب التي دفعت بالمسلمين الى نقل كتب الفلسفة والعلوم والآداب الى اللغة العربية . وها نحن نورد هنا اهمها :

أ – لم يكن للعرب قبل الاسلام شخصية عقلية واعية ولم تكن عندهم نواة للتفكير المدروس المنظم . فلما جاء الاسلام طرأت تغييرات عميقة على شبه الجزيرة العربية والمنطقة المحيطة بها ما كانت لتحدث لولا حركة محمد. إذ تبدلت نظم الحياة رأساً على عقب فاستتبع ذلك نشوء مجتمع جديد له حاجات جديدة وآمال وأهداف جديدة ومسؤوليات ومشاكل جديدة

وقيم ومثل جديدة ، وبذلك توفرت فرص للتفكير وإجهاد القرائح لا عهد لهم بها من قبل . وهكذا فإن احساس العرب – بعد ان تكوّنت نواة التفكير عندهم بمجيء الاسلام ومـا فرض عليهم من مشاكل ومعضلات جديدة – بحاجة هذه النواة الى الاكتمال والنضج ، قد اوجد فيهم حركة عقلية ظلت تنمو وتشتد يوماً بعد يوم ، بقدر ما تتطلع الى آفاق جديدة وتتغذى بمصادر جديدة . فهـذا التحوّل الكبير إذن كان من أهم أسباب النقل .

ب – وهناك عامل آخر ايضاً دفع بالعرب الى النقل والاستفادة من تجارب الآخرين هو شعورهم بأن المجد العسكري والسياسي والاقتصادي الذي وصلوا اليه لا قيمة له البتة اذا لم يقترن بالمجد العلمي والنضج العقلي، ورغبتهم الملحّة في مضاهاة الأمم والشعوب التي هي اعرق منهم في العلم والفلسفة . وهكذا عاد السيف الى غمده لينزل القـلم الى ميدانه ، ميدان العلم والفكر والفلسفة .

ج – قرآنهم الذي يشيد بالحكمة ويحث على البحث والنظر ويدعو الى التفكير في خلق السموات والارض ويمتدح العلم والعلماء ، مما لا سبيل لهم اليه إلا بالخروج من قوقعتهم والإطلاع على عالم جديد .

د – حاجتهم الى اساس نظري للدين يقوم عليه وحاجة علماء الكلام الى النظريات اليونانية لكي تسهل عليهم الدفاع عن الدين امـام المخالفين والمفكرين الذين هم اعرق منهم في الحضارة واصطنـاع وسائلهم في الرد على الخصوم ، وهذا لا يتأتى إلا بالإطلاع على العلوم العقلية التي لا عهد لهم بها .

هـ – حاجتهم الى علوم تسهل عليهم القيـام بفروضهم الدينية التي تحتاج الى حساب وتقويم وتوقيت وتساعدهم على تنظيم شؤونهم الماليـة وضبط حساباتهم بعد التوسع في الفتوح ووفرة الخراج .

و – حاجتهم الى علاجات جديدة غير علاجات البادية البسيطة بعد ان ترهلت اجسامهم وتفشت فيهم امراض الحضر نتيجة لانغماسهم في الترف وتهالكهم على المآكل الدسمة التي اتقنها الفرس والروم.

ز – حاجتهم الى تنظيم بحوثهم التي بدأوها في العصر السابق – الاموي – وتمحيص ما استنبطوه من المعارف الدينية واللغوية والعقلية وتصنيفها بدقة وحسن تبويب.

ح – ويظهر ان الحاجة لم تكن كافية في تحول ما تدعو اليه الى حقيقة واقعة لولا تجاوب المسؤولين ولولا رغبة اولى الأمر وما ابدوه من تشجيع ومساعدة على التنفيذ. فقد كان المنصور شديد الحرص على المال حتى لقد لقب «ابا الدوانيق» و «المنصور الدوانيقي» وذلك لتشدده في محاسبة العمال على الحبة والدانق وهو مقدار لا يزيد على سدس الدرهم. ومع ذلك فقد كان يستهين بإنفاق الكثير في سبيل الدفاع عن العقيدة ونشر العلم. فهو لم يكن يحرص على المال لمجرد حب المال بل ليتخذه وسيلة الى القوة والمنعة وحماية الثغور ورد غائلة الأعداء. يضاف الى ذلك شخص المنصور نفسه بماله من سلطان وما يحكى عنه من تمكن العلم والدين في نفسه. فهو لم يكن ضحل الثقافة وإنما كان رجلاً واسع الأفق غزير العلم، فقد اطلع على مقالة في الرياضيات وأخرى في الفلك وفد بها الى بلاطه فيلسوف هندي ماهر في معرفة حركة الكواكب وحسابها، كما كان مطلعاً ايضاً على ترجمة مختارات من الكتب النادرة من بينها كتاب اقليدس كان العرب قد عادوا بها من القسطنطينية في احدى سفاراتهم اليها. هذا فضلاً عن الكتب الأخرى المنقولة عن الفارسية والسريانية. وما ينطبق على المنصور احرى ان ينطبق ايضاً على المأمون وهو الخليفة المنفتح الحر الرأي الذي كان يدفع لحنين بن اسحق زنة الكتاب المترجم ذهباً.

ط – احتكاكهم بالعناصر المثقفة في البلاد المفتوحة على أيديهم مما أيقظ عقولهم وقلبَ نظام تفكيرهم وترك آثاراً عميقة بعيدة المدى في أذهانهم وأعدّهم لقبول اللقاح الجديد والتماس كتبه .

ي – الدعة والترف ووفرة اوقات الفراغ . فسهولة الحياة المادية الجديدة أتاحت لهم فرصاً نادرة من الحياة العقلية والروحية لم يعهدوها من قبل ، فاذا بهم يسعون في طلب العلم واذا بهم يجدُّون في البحث عنه في مظانه . فليس كالإزدهار واستتباب الامن ما يناسب نشوء الفكر ، وما من عنصر أنسب من الرخاء للبحث عن آفاق جديدة في الحياة والتطلع الى كل شيء . فترى الاشخاص الذين لهم مواهب خاصة يندفعون في طلب الكتب، وترى القوى الكامنة منهم تنكبُّ عليها بحثاً وتنقيباً وانتاجاً . وهذا ما حصل للعرب آنذاك ، فقد أمعنوا في الحضارة واستبحروا في العمران ، والحضارة والعمران يستلزمان العلم ، فراحوا يطلبونه في كل أفق ، ويطرقون اليه كل باب .

ك – الطابع العام للدولة العباسية التي اقترن عصر الترجمة الذهبي بقيامها ، وطبيعة هذا العصر التي تتمثل في تطور الحياة العقلية نفسها في الجماعة الاسلامية ، وإلف هذه الجماعة بالحضارة وطول عهدها بالجدل الكلامي والبحث العقلي . فان انتقال الخلافة من الأمويين الى العباسيين لم يكن مجرد انتقال السلطان من بيت الى بيت وانتقال العاصمة من بلد الى بلد ، بل لقد كان في الواقع نقلاً للدولة الاسلامية من عالم الى عالم ، ومن عقلية الى عقلية ، من عقلية مشاغلُها وهمومها عربية اعرابية ، الى عقلية مشاغلها وهمومها ثقافية حضارية . فالدولة العباسية تنفرد بعقلية جديدة لم تُعهد في بني أمية ، وهي ميل أولي الامر فيها الى العلم اياً كان نوعه . فالفرس – كما هو معروف – هم الذين أسسوا هذه الدولة ، فهم اهل ثقافة قديمة وعندهم ميل موروث الى العلم والعلماء . فالخلفاء العباسيون

وإن كان يجري في عروقهم الدم العربي إلا ان تنشئة كثير منهم ليست عربية خالصة كتنشئة الأمويين . لذلك كانوا – بحكم هذه التنشئة – يرغبون في العلم والعلماء . وكان العراق على عهدهم مضطرباً فسيحاً للفكر المختلف الاكـُل . كان فيه الفقه ، وكانت فيه الفلسفة ، وكانت فيه الفرق المختلفة ، وكان فيه العلم بكافة ضروبه ، وإليه انتقل العلم اليوناني والحكمة الفارسية . وهكذا كان العراق مستراداً لكل مذهب ، ومطمعاً لكل طالب ، وبيئة خصبة نبتت فيها كل نحلة ، خلافاً لدمشق وبلاد الشام على عهد الأمويين .

ل – والتنافس بين العرب والشعوبيين كان أيضاً من العوامل المهمة في الترجمة . فالشعوبيون ترجموا آثارهم الفكرية وآدابهم القومية على سبيل المباهاة وليظهروا للعرب ما كانت عليه اممهم من حضارة ورقي . وهذا أحد الاسباب التي دفعت ابن المقفع الى نقل كتاب « كلية ودمنة » عن الفهلوية الى العربية . كذلك حاول بعض الشعوبيين ان يحتقروا العرب كافة ودينهم الذي جعل منهم سادة العالم القديم ، فرأوا ان تعاليم الفلسفة والعلم كفيلة بالقضاء على الاسلام وتأليب أبنائه عليه ، فاتخذوا منها سلاحاً للتهديم والتخريب ، لا ذريعة للبناء والهداية .

م – ومما دعا الى ازدهار الترجمة اخيراً انقسام المسلمين وتفرقهم شيعاً واحزاباً ، فكانت الفلسفة بين إيديهم السلاح الأمضى . فراحوا يفلسفون معاني القرآن ويتعمقون في فهمه الى حد تحميله ما لا يطيق ، كل ذلك لدعم حججهم وافحام الخصوم .

٥ – العصر الذهبي للترجمة

ظلت المدارس السريانية التي كانت منتشرة في العراق وبلاد الشام قبل الفتح الاسلامي تؤدي رسالتها على الوجه الذى يطيب لهـــا في العصر الأموي . ففي هـذا العصر شهد المسيحيون بجميع طوائفهم وشيعهم

بدء عهد عظيم من الحرية والثقة والأمن لا مثيل له تحت الحكم البيزنطي ، مما حدا الى تسمية الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بالفاروق ، وهي لفظة سريانية تعني « المنقذ » او « المحرر » . أجل في العصر الاموي نشأ التفاهم بين المسلمين والمسيحيين واستمر حتى اصبح عرفاً وتقليداً متبعاً في العصور التالية . وكان الخلفاء يتخذون من المسيحيين وزراء وشعراء وأطباء وأرباب صناعات وحِرَف محّضوا السلطان ولاءهم ووفاءهم . ولذلك فقــد عاش المسلمون والنصارى في ذلك العصر في وئام وصفاء يربط بينهم حب واحد للوطن الواحد وتعاون في الكفاح المشترك في وجه السيطرة الاجنبية المتمثلة في مستغليهم من أبناء دينهم من قياصرة الروم . وكذلك شهد هذا العصر ظهور أشهر وألمع رجال الكنيسة في سوريا أمثـال القديس يوحنا الدمشقي والقديس صفرونيوس والقديس اندريه الكريتي ، وكلهم سوريون من دمشق ومن رجال العصر الاموي .

وظلّ السريان يتمتعون بكل معاني الحرية الدينية والسياسية والفكرية طوال عصور الازدهار الاسلامي . وكل مـا كان يطلب منهم للسلطات الحاكمة انمـا هو الخضوع لقوانينها الزمنية ودفع الجزية . فبنو أميـة لم يفكروا يوماً في التعرُّض لشؤون المدارس الفلسفية التي كان السريان يحملون لواءها . وكذلك كان موقفهم من اصحاب المذاهب الاخرى . فقد تركوا المدارس الكبرى من مسيحية او يهودية او صابئة او يونانية وثنية الخ .. قائمة في الاسكندرية وبيروت وانطاكية وحرّان ونصيبين وجنديسابور لم يمسوها بأذى ، وقــد احتفظت هذه المدارس بأمهات الكتب في الفلسفة والعلم .

هذا هو موقف بني أمية ، وأمـا بنو العباس فأمرهم معروف بإزاء تشجيع الحركات العلمية والفلسفية ، ومعنى ذلـك ان العصر الذهبي الذي سيلي العصر الاموي كانت له مقدمات وجذور قديمة من سماحة الاسلام ورعايته .

وكان اول عهد المسلمين بالترجمة في القرن الاول للهجرة (السابع للميلاد) كما مرّ معنا . ويقترن باسم مريانوس الرومي ، وهو راهب مسيحي قلنا ان خالد بن يزيد بن معاوية أمره بنقل كتب الصنعة الى اللغة العربية . وفي القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) بدأت التراجم والتعليقات تتوالى في اللغة العربية . لكن الترجمة لم تنشط بالمعنى الصحيح إلا في القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) ، وهو العصر الذهبي للترجمة ، عصر المأمون (١٩٨ – ٢١٨ هـ / ٨١٣ – ٨٣٣ م) فقد اتسم هذا العصر بإيفاد البعوث العلمية لاستقاء الثقافة من مواردها الاصلية والبحث عنها في منابتها القاصية ، والتشجيع على ترجمة أمهات الكتب الاجنبية من مختلف اللغات في الفلسفة والطب والطبيعة والفلك والرياضة والسياسة ونُظم الحكم . فقد جاء في كتاب (الفهرست) لابن النديم ان المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون . فكتب هذا الى ملك الروم يسأله الإذن في البحث عما يختار من العلوم القديمة المخزونة ببلاد الروم ، فأجابه ملك الروم الى ذلك بعد امتناع . فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج ابن مطر وابن البطريق ومسلم صاحب (بيت الحكمة) وغيرهم . فلما حملوا اليه ما حملوا أمرهم بنقله وترجمته .

ولم يكن المأمون يدخر وسعاً في هذا السبيل . فقد وثّق علاقاته بملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الثمينة وسألهم صلته بما حضرهم من كتب افلاطون وأرسطو وأبقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس وغيرهم . وكان من شروط عقد الصلح بينه وبين الامبراطور البيزنطي ميخائيل الثالث ان يعطيه مكتبة من مكتبات الاستانة ، فكان ذلك ، ووجد فيها كتاب بطليموس في الرياضة السماوية فأمر بترجمته وسماه (المجسطي) .

وأخصّ ما يمتاز به هذا العصر ايضاً ازدهار (بيت الحكمة) . فمن مآثر الرشيد انه أنشأ هذه الاكاديمية الكبيرة ببغداد ونقل اليها ما وجده

من كتب في انقرة وعمورية وبلاد الروم التي غزاها المسلمون ، وقلد عليها يوحنا بن ماسويه . وفي خلافة المأمون وصل النشاط في هـذه الاكاديمية ذروته . فقـد وقف عليها هـذا الخليفة الطـُلعة الاموال الطائلة وعيّن سهيل بن هرون مشرفاً عليها . وكانت بهـا مجموعات من الكتب اليونانية أهـديت الى المأمون من صاحب جزيرة قبرص وأخرى جـاءته من القسطنطينية كما مرّ معنا . وقد صُنفت الكتب فيهـا حسب موضوعاتها واختير لها المترجمون المختصون . فكان يعمل فيهـا عدد كبير من النقلة عن اللغة اليونانية والسريانية والفارسية وحتى عن الهندية والقبطية ايضاً إذ لم يكن النقل مقصوراً عن اللغة اليونانية وحدها بل لقد نقل المسلمون الى لسانهم في هذه الدار معظم ما كان شائعاً في عصرهم من العلم والطب والفلسفة والفلك الخ .. وأخذوا عن كل أمة أحسن ما لديها ، فاختاروا من اليونان فلسفتهم ، ومن الهنود حسابهم ورياضياتهم ، ومن الفرس آدابهم الخ .. وكان شعارهم في تلك الحركة العظيمة « الحكمة ضالة المؤمن ، أينما وجدها التقطها » .

ويعدّ (بيت الحكمة) اول مكتبة عامة ذات شأن في العالم الاسلامي أنفقت عليها الدولة العباسية بسخاء ، وكان يجتمع فيها العلمـاء للدرس والاطلاع ، ويلجأ اليها الطلاب للقراءة والتعلم ، ويؤمها الباحثون من مختلف الاقطار الاسلامية يأخذون عنها وينهلون منها . وكان بالمكتبة نُسّاخ يؤتى لهم بالكتب لينقلوا صوراً عنهـا . واذا ضنّ صاحب الكتاب بكتابه انتقل النسّاخ اليه . وكان النسّاخ يتبادلون العمل ليل نهار .

هذا ولم يكن التشجيع على النقل في هذا العصر مقصوراً على الدولة وحدها تنفق عليه بسخاء وتتعهده بالرعاية ، بل لقد كان لبعض الافراد من اهل اليسار وممن عُرفوا بالعلم والفضل ، نصيب وافر فيـه ايضاً . فقد كان لإقدام المأمون على ترجمة كتب العلم والفلسفة أثر كبير في نفوس

الاغنياء من رعيته ، فاحتذى بعضهم حذوه في طلب كتبها والإغداق على مترجميها . ومن هذا البعض بنو موسى المنجم من اثرياء القرن الثالث الهجري وهم محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر . فقد كانوا كثيري الاهتمام بنقل الكتب الى اللغة العربية ولا سيما كتب الرياضة . ويصفهم ابن النديم بأنهم « ممن تناهوا في طلب العلوم القديمة وبذلوا فيها الرغائب واتعبوا فيها نفوسهم ، وأنفذوا الى بلاد الروم من اخرجها اليهم ، فأحضروا النقلة من الاصقاع والأماكن بالبذل السني ، فأظهروا عجائب الحكمة . وكان الغالب عليهم من العلوم الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم »[1] . وكانت لهم دار مخصصة لإقامة المترجمين . فعهدوا فيها بالترجمة الى عدد من النقلة المشهورين كحنين بن اسحق وحُبَيش بن الاعسم وثابت بن قرة وغيرهم . فيرزقونهم بخمسمئة دينار في الشهر للنقل والملازمة كما يقول السجستاني .

وفي « بيت الحكمة » وقصر ابناء موسى انتقل العلم من الرواية الى الدراية ومن الترجمة الى التأليف ، ومن النقل الى الاجتهاد والبحث والاستقصاء ، وازدهر الانتاج العقلي في ارجاء العالم الاسلامي . وهكذا تلاقت في البيتين افكار ذات جنسيات مختلفة تفاعلت بعضها ببعض وتلاقحت وظلت تتغذى بمناهل تنبع داخل العالم الاسلامي وأخرى تنساب خارجه ، ليتكون من كل ذلك مزاج فكري جديد .

٦ – النقلة

كان القسم الأكبر من الذين عنوا بالنقل والترجمة من السريان ، الذين كان معظمهم نصارى نساطرة ويعاقبة وقليل منهم من اتباع المذهب الارثوذكسي ، والقليل الأقل من اليهود . وقد نقلوا ما نقلوه إما عن التراجم

---

١ – الفهرست ص ٣٧٨ – ٣٧٩ .

السريانية القديمة او تلك التي اصلحها السريان ورتبوها ترتيباً جديداً ، وإما عن اللغة اليونانية رأساً . ولم يبتكر السريان شيئاً من عند انفسهم ، وكل مـــا ذكروه فهو مأخوذ من الكتب اليونانية التي اختصروها او شرحوها ونقلوها . وكان يندر ان يُقبل احد منهم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل لقد كان في اكثر الاحيان يعمل بأمر خليفة او وزير او غيرهما من اصحاب المال والنفوذ . وقد قاموا بتراجمهم تكسباً للمال لا حباً للعلم . فهم مترجمون محترفون ونقلة مأجورون . ومعنى ذلك ان الكتب التي نقلوها لا تمثل نزعاتهم هم بل تمثل في الغالب نزعات سادتهم . وأما النقلة العرب والمسلمون فقد كانوا قـلة ، وكانوا بعكس السريان ، يغلب عليهم النقل من الفارسية والهندية الى العربية . وكان من بينهم نقلة شيعة ايضاً ربما عُدوا من اقدم المسلمين في الترجمة .

ولا يمكننا بالطبع ان نأتي هنا على ذكر جميع النقلة ، وذلك لوفرة عددهم ، فلا بد ان نجتزىء باشهرهم . فمن الذين ترجموا عن اليونانية مباشرة أو عن السريانية مريانوس الرومي وماسرجويه وعبد الله بن ناعمة الحمصي وآل حنين وآل بختيشوع وآل ماسويه وقسطا بن لوقا ويحيى بن عدي ويوحنا بن البطريق واصطفن بن باسيل ومتى بن يونس ، ومن الذين ترجموا عـــن الفارسية واليونانية عبد الله بن المقفع وآل نوبخت وعلي بن زياد التميمي ، ومن الذين نقلوا عـــن الهندية ابراهيم بن حبيب الفزاري وابو الريحان البيروني من العرب ، ومنكه وصالح بن بهلة وابن دهن من الهنود .

اهم المترجمين عن السريانية واليونانية

أ – **ماسرجويه الطبيب السرياني اليهودي** . – ترجم لعمر بن عبد العزيز (٩٩ – ١٠١ هـ) كناش [١] القس اهرون بن اعين الطبيب الاسكندراني عن السريانية .

---

١ – الكناش والكناشة مجموعة كالدفتر تدرج فيها الفوائد والشوارد .

ب – **عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي** المتوفى سنة ٢٢٠ هـ – ٨٣٥ م .– ترجم كتاب « الأغاليط » سوفسطيقا ، الحكمة المموهة ، المغالطة والاغاليط لأرسطو وترجم أيضاً شرح يحيى النحوي على كتاب السماع الطبيعي لأرسطو . وفضلاً من ذلك فقد ترجم أيضاً أجزاء من تاسوعات افلوطين التي عرفت لدى المسلمين باسم « كتاب الربوبية » ونُسبت الى ارسطو .

جـ – **حنين بن اسحق** . – هو ابو يزيد بن اسحق العبادي (بفتح العين وتخفيف الباء) المتوفي سنة ٢٦٠ هـ سنة ٨٧٢ م . من أعظم النقلة واكثرهم شهرة . كان مسيحياً نسطورياً ، تعلم اليونانية وآدابها وتعلم العربية على الخليل بن احمد وحذق السريانية والفارسية . اختاره المأمون لرياسة (بيت الحكمة) وعول عليه في ترجمة كتب ارسطو فأجاد نقلها ، ولذا اختصه بمنح كثيرة ، وكان يعطيه زنة الكتاب الذي يترجمه ذهباً . لذلك كان حنين يكتب الترجمة بحروف غليظة وأسطر متفرقة على ورق غليظ جداً لتعظيم حجم الكتاب وتكبير وزنه .

وقد نقل عدداً كبيراً من الكتب الطبية الى السريانية والعربية كما ترجم عن ارسطو المنطق (المقولات ، البرهان ، المغالطات ، الجدل الخ) «السماء والعالم » ، و «الاخلاق» وجزءاً من كتاب « ما بعد الطبيعة » كما ترجم لافلاطون « الجمهورية » و « النواميس » و « طيماوس » . وهو الذي قام كذلك بترجمة التوراة اليونانية القديمة المعروفة باسم «السبعينية» Suptuagint .

د – **اسحق بن حنين** . – هو ابو يعقوب اسحق بن حنين المتوفى سنة ٢٩٨ هـ سنة ٩١١ م . عمل في خلافة المعتمد والمعتضد وكان معاصراً لابن الرومي . كان ماهراً كأبيه في النقل ، إلا أنه كان أميل الى كتب الحكمة . فقد ترجم الى العربية كتاب « السوفسطائي » لأفلاطون و « ما بعد الطبيعة » و « النفس » و « الكون والفساد » لأرسطو .

هـ – **ثابت بن قرة** . – هو ابو الحسن ثابت بن قرة بن هرون المتوفى حوالي سنة ٢٨٨ هـ – ٩٠١ م . أشهر علماء الصابئة في العهد الاسلامي . نبغ في الطب والرياضيات والفلك والفلسفة . كان يحسن اليونانية والسريانية والعبرية وكان جيد النقل الى العربية ومن حُذّاق المترجمين . اشتغل بعلوم الأوائل فمهر بها وبرع ، وكانت له معارف واسعة فيها . أتقن ما يسمى اليوم بالهندسة التحليلية وأجاد فيها إجادة عظيمة ، وله ابتكارات فيها سبق بها ديكارت . فقد وضع كتاباً أوضح فيه علاقة الجبر بالهندسة وكيفية الجمع بينهما « تصحيح مسائل الجبر بالبراهين الهندسية » . ترجم في المنطق والرياضيات والفلك والطب وفي طقوس الوثنيين وتعاليمهم . وقد أصلح الترجمة العربية لكتاب (المجسطي) لبطليموس وجعل متنها سهل التناول . كذلك نقل كتاباً آخر لبطليموس اسمه (كتاب جغرافيا في المعمور وصفة الارض) وله مؤلفات كثيرة لم يبقَ منها سوى القليل .

و – **قسطا بن لوقا** . – يوناني الأصل ولكنه وُلد ببعلبك فعُرف بالبعلبكي . توفي سنة ٣٠٠ هـ – ٩١٢ م . أتقن السريانية والعربية . وعندما رحل الى بلاد الروم في طلب العلم أتقن اليونانية ايضاً ، ثم عاد الى بلاده ومعه كتب يونانية كثيرة . فاستدعاه الخليفة العباسي المستعين بالله الى بغداد وعهد اليه بترجمة الكتب اليونانية . وقد برع في نقل الكتب الطبية والرياضية والفلكية ، كما ترجم كتباً فلسفية بعضها منحول : منها شرح الاسكندر الأفروديسي ويحيى النحوي الديلمي الملقب بالبطريق على « السماع الطبيعي » وشرح الاسكندر على كتاب « الكون والفساد » وكلاهما لأرسطو ، وكتاب « أسرار الفلاسفة » المنسوب الى افلوطرخس . وكذلك أصلح نقولاً قديمة او معاصرة له في الفلسفة والرياضة . وكان اسلوبه رشيقاً يتسم بالوضوح والمتانة ، كما كانت عبارته دقيقة موجزة .

ز – **يحيى بن عدي المنطقي** المتوفى سنة ٣٦٤ هـ – ٩٧٤ م . – من

أشهر مترجمي القرن الرابع للهجرة . كان نصرانياً يعقوبياً من تكريت . درس اللغتين السريانية والعربيـة وقرأ على ابي نصر الفارابي اول فلاسفة الاسلام وأبي بشر متى بن يونس النسطوري رئيس مناطقة عصره .

أهم المترجمين عن الفارسية والهندية واليونانية

أ – عبـــد الله بن المقفع المتوفى سنة ١٤٣ هـ – ٧٦٠ م . – نقل الكثير من تراث الفرس القديم الى العربية مثل « خداي نامه » او سير ملوك الفرس و « آيين نامه » او كتاب المراسيم والتقاليد وكتاب « التاج » في سيرة انوشروان وكتاب « مزدك » في الأدب والمثل الأخلاقية المجوسية مما لا يأتلف والمفاهيم الاسلامية ، وكتاب « كليلة ودمنة » الذي أضاف إليه باب برزويـه « قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين وكسرهم للدعوة الى مذهب المنانية » [أي المانوية] على حد تعبير البيروني [1] فضلاً عما يقال من انه ترجم كتب ارسطو المنطقية الثلاثة ايام ابي جعفر المنصور (قاطيغورياس) باري ارمينياس ، انالوطيقـا الاولى) وكتـاب ايساغوجي لفرفوريوس الصوري .

ب – ابو عبد الله محمد بن ابراهيم بن حبيب الفزاري الكوفي . – منجم المنصور العباسي المتوفي سنة ١٦١ هـ – ٧٧٧ م . وهو من أنبـه علمـــاء الشيعة [2] في عصر المنصور اشتهر بعلم النجوم والترجمة من الهندية الى العربية ، فهو الذي نقل بأمر المنصور الدوانيقي كتابـاً في علم الفلك حين وفد عليه ببغداد عام ١٥٦ هـ – ٧٧٢ م ، فيلسوف هندي ماهر في معرفـة حركة الكواكب وحسابها ، يحمل كتاباً في علم الفلك على مذهب علماء أمته . وقد عرفه العرب فيما بعد باسم كتاب (السند

---

١ – تحقيق ما للهند من مقولة صفحة ٧٨ .

٢ – الشيخ عبد الله نعمة ، فلاسفة الشيعة ، ص ٦٠ و ٩٩ .

هند) فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب الى العربية وان يؤلف منه كتاب تتخذه العرب اصلاً في حركات الكواكب ، فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزاري ، وربما قيل ان المتولي لذلك والده ابراهيم الفزاري وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون (السند هند الكبير) وتفسيره بالهندية (الدهر الداهر) . وقد بقي هذا الكتاب معمولاً به الى أيام المأمون . ثم اختصره فيما بعد ابو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي وضع منه زيجه الذي اشتهر في البلاد الاسلامية .

آل نوبخت ، من أكثر اسر الشيعة الامامية فلاسفة ومنجمين وعلماء وادباء واطباء ، كان الغالب عليهم النقل من الفارسية الى العربية كما كان بعضهم يترجم من اليونانية الى العربية ، وأشهرهم :

جـ – **ابو سهل الفضل بن ابي سهل بن نوبخت** . – المتوفي حوالي سنة ٢٠٣ هـ / ٨١٥ م . عاش في عصر الرشيد والمأمون . نقل من الفارسية الى العربية . وقد ذكره الصدر في متكلمة الشيعة فوصفه بانه « الفيلسوف المتكلم والحكيم المتألّه ، وحيد دهره في علوم الأوائل ... نقل كثيراً من كتب البهلويين [الفرس] الأوائل في الحكمة الاشراقيـة من الفارسية الى العربية في انواع الحكمة »[1] كما يقول عنه القفطي ان الرشيد « ولاه القيام بخزانة كتب الحكمة ، وكان ينقل من الفارسي الى العربي من كتب الحكمة الفارسية ، ومعوله في علمه وكتبه على كتب الفرس »[2] .

د – **الحسن بن موسى النوبختي** . – المتكلم الفيلسوف المتـوفي حوالي سنة ٣١٠ / ٩٢٣ م . كان من نقلة كتب اليونان الى لسان العرب « وكان يجتمع اليه جماعة من النقلة مثل ابي عثمان الدمشقي واسحق وثابت وغيرهم .

---

١ – المصدر السابق ص ١٧٨ .
٢ – نقلا عن المصدر السابق ص ١٧٨ أيضاً .

وكانت المعتزلة تدعيه والشيعة تدعيه ، ولكنه الى حيز الشيعة ، لأن آل نوبخت معروفون بولاية عليّ وولده عليهم السلام في الظاهر . وكان جمّاعة للكتب ، قد نسخ بخطه شيئاً ، وله تأليفات في الكلام والفلسفة وغيرها [١]»
كذلك يذكر المستشرق آدم متز صاحب كتاب «الحضارة الاسلامية» ان «النـوبختي – وهو مؤلف اول كتاب له شأن في الآراء والديانات – كان من نقلة كتب اليونان الى لسان العرب [٢]» .

●

هذا والترجمة لم تكن قاصرة على هؤلاء المترجمين ولا على هذه الكتب . فقد كان هناك مترجمون آخرون اقل شهرة من هؤلاء كما كان هناك كتب اخرى غير تلك التي اتينا على ذكرها ودونها اهمية .

ثم ان أصل هذه الكتب المترجمة قد ضاع ومـا بقي منها حتى الآن فإنما هي شذرات مبعثرة هنا وهناك في دور الكتب الرسمية والخاصة ، في بيروت وبغداد والقاهرة واسطنبول وبرلين وباريس ومدريد وغيرها .

وربما يُظن ان الكتاب الذي يوصف بأنه نُقل الى العربية قد نقلت كل موضوعاته اليها . ولكن يجوز ألا يكون قـد نقل منه إلا بعض اجزائه ، ومع ذلـك نراه يذكر في عداد الكتب المنقولة لدى مؤرخي حركة النقل والترجمة من العرب .

ومما يلفت النظر في الكتب المنقولة عن اليونان ان النقل كان محصوراً في فنون العلم والفلسفة دون ان يتعداها الى عالم الأدب والشعر . فنحن لا نعثر في العربية على كتاب نُقل عن الأدب اليوناني . فالعرب لم يطلبوا من اليونان العون في الأدب ، لم يطلبوا مثلاً ترجمة هوميروس الشاعر او

---

١ – ابن النديم ، الفهرست ص ٢٥١ – ٢٥٢ .
٢ – آدم متز ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ج ١ ص ٣٦٦ . الطبعة الثالثة .

سوفوكليس او يوريبيدس او بندار او ارسطوفان الخ . وذلك لاعتقادهم الراسخ دائماً بأن شعرهم هو في الذروة من الشعر ولاعتزازهم بآثارهم الأدبية التي كانوا يقدمونها على كل أثر ، ويجدون في انفسهم ان لهم – دون غيرهم – ملكة الفصاحة والبيان ، مما أدى بهم الى الاعراض عن كل أدب آخر . وكذلك لم يطلبوا منهم العون في توجيههم الروحي لأنهم معتزون بإسلامهم . فالموضوعات الرئيسية للدراما الاغريقية كانت ذات صفة دينية وأسطورية لا تروق للعرب ذوي المفاهيم الدينية المختلفة ، ولا تثير حساسيتهم بسبب الشعور الإسلامي الغامر الذي استحوذ عليهم وملـك جوانب نفوسهم . فهم لم يطلبوا من اليونان إلا مـا احسوا بالحاجة اليه لاستكمال اوجه النقص في ثقافتهم العقلية . ولئن ترجمت الى اللغـة العربية بعض نفائس الأدب الفارسي فلم يكن ذلك بإيحاء من العرب بل لأن المترجمين من ابناء فارس رأوا – لغرض في النفس – ان يطلعوا العرب على ادبهم فنقلوا بعض كتبهم المشهورة الى العربية .

ويمكن ايضاً تعليل ذلك على نحو آخر يقوم على المنطق الحضاري ، وهو ان التراث الانساني فيه جانبان : جانب مشترك بين جميع الشعوب وجانب قومي يخص شعباً دون شعب . ففي حالات التبادل الثقافي والتفاعل الروحي بين الأمم والشعوب ينحصر التأثير والتـأثر في الجانب المشترك فقط وأمـا الخصائص القومية فلا تنتقل إلا بنوع من الافتعـال والاقتسار دون ان تؤتي أكلها . وهكذا فالفلسفة اليونانية والعلم اليوناني والهندي تراث عقلي انساني سريع السريان والانتقال . وأما أدب الملاحم والدراما الخ ... فهو أدب قومي بطيء السريان . الاول يؤتي أكله في بيئته وخارجها ، وأما الثاني فينحصر الابداع فيه في الحدود الضيقة لبيئته .

وأخيراً ينبغي علينا هنا ألا نغلو في تقدير اثر النقلة السريان وغيرهم كما يفعل البعض . فلا احد ينكر الاهمية الكبيرة التي يتمتعون بهـا في

تاريخ الفكر الاسلامي ، لكن هذه الاهمية لها حدودها المقررة التي لا يجوز للنقلة في كل حضارة ان يتخطوها . فمن الضروري ان نعلم ان الفكر الاسلامي لا يدين كله او جله لنفحات بعض النقلة المحترفين الذين قاموا بتراجمهم تكسباً للمال لا حباً للعلم . فمع تقديرنا العظيم لهؤلاء النقلة وللخدمات الجلى التي أسدوها للفكر الاسلامي ، إلا انه يجب ألا نذهب في هذا التقدير الى حدّ الشطط فنجعل من العرب والمسلمين كمية مهملة ومن النقلة عمالقة أفذاذاً كان الفكر الاسلامي بين ايديهم مادة طيعة يشكلونها كما يشاؤون . وكم كان أحرى بهم ان يشكلوا انفسهم ويصلوا الى القمة التي وصل اليها العرب . وإلا فكيف نفسر استقدام العرب لهم وتشجيعهم إياهم وتسابقهم على اقتنائهم ودفع الاجور العالية لهم ، وإيفاد البعوث والسفارات للبحث عن الكتب في الأقبية والزوايا وظلمات المكتبات العامة والخاصة وعقد المعاهدات لحيازتها وجعل الحصول عليها شرطاً لوقف القتال وجزءاً من غنائم الحرب ؟ فليت شعري ! علامَ يدلّ كل اولئك ؟ أفلا يدلّ على انه لا بد ان ندخل في حسابنا الى جانب النقلة السريان اولئك الذين استقدموا هؤلاء النقلة وأغروهم بمختلف الطرق والأساليب للعمل معهم ونقل ما يمكن نقله من الكتب الى لغتهم ؟ أفلا يدلّ هذا على ان النقلة انما كانوا مجرد أدوات مسخّرة لأغراض سادتهم ، مجرد أدوات للعمل ووسائل للتعبير عن الذات ، الذات الحيّة الواعية الأصيلة التي تتدفق بالقوة والنشاط وتجيش بالإمكانيات الفيّاضة التي تريد ان تتحقق فتركب كل صعب وتذلل كل عقبة وتقضي على كل عائق وتنطلق كالسيل لا يقف في طريقه اي شيء ؟ هذا في الواقع ما يفسر لنا وثبة العرب وانطلاقتهم الرائعة .

ولنا شاهد على ذلك ما يجرى أمامنا اليوم ويتكرر كل يوم . فهذا العلم الغربي مترجم في كل مكان لا تكاد تخلو منه لغة من اللغات . لكن ذلك لم يكن كافياً لانجاب الفلاسفة والعلماء والقادة ورجال الفكر .

فهؤلاء محصورون في مناطق ضيقة جداً ليست شيئاً مذكوراً في حساب المعمور من الأرض . هناك يعمل العلم وهناك فقط يؤتي أكله وييـنع ثمره . هناك فقط تتفاعل العقول وتتلاقح وهناك يُصنع التاريـخ . وليس هناك فقط ، بل الآن فقط . بمعنى ان عقولاً قليلة جداً تختمر به في هـــذه الفترة بالذات ، وهي فترة ليست شيئاً مذكوراً في عمر الزمن ، تلك سُنة التاريخ وذلك دأبه ، فتراه لا يستقر في مكان فريد يبقى فيـه الدهر كله ، وانما هو حوّلٌ قُلّب جوّال ، لا يكاد يحل ببلد مـدة من الزمن حتى يغادره الى غيره ، فانما هي الأيام دول بين الناس .

ولم يشذ تاريخ العرب عن ذلك ، فقد أتى على العرب حين من الدهر كان التاريخ فيه طوع بنانهم ، بحيث لا يأتي يوم إلا وتكشف لنا فيـه اعمال البحث والتنقيب بين المخطوطات مأثرة جديدة عن مآثرهم المطوية ، ولا ينكر ذلك إلا مكابر . فلا يجوز ان نتحامل على هؤلاء القوم لأغراض غير علمية وغير موضوعية أملاها الحقد والتشفي والتعصب الذميم .

٧ – طريقة النقل

لم تكن الترجمة في اول عهد المسلمين بها كما كانت في طور النضج . فهناك مراحل مرّت بها وأطوار أتت عليها ومشاكل قابلتها قبل ان تستقيم وتنضج . ولذلك فان الكثيرين يشكّون في قيمة الترجمات العربية ويستهينون بجهود النقلة . والحق ان هذا إنما ينصبّ على أوائل النقلة لا على أواخرهم ، وعلى صغار المترجمين لا على أكابرهم . فالتعثر لا بد منه قبل الخطو السديد ، والتخبط في الرأي والمشورة كثيراً مـــا ينتهي بالحكم الصائب والفكر الثاقب . وأعظم الابتكارات نجاحاً كانت وليدة المحاولة والخطأ والتعسف في الرأي وركوب العشواء .

والسبب في ضعف تلك الترجمات إما لأن أوائل النقلة لم يكونوا من

الفنيين المختصين بدراسة الفلسفة بل كانوا من أطباء مدرسة جنديسابور ، او لأنهم لم يرجعوا الى الأصل اليوناني وإنما عمدوا في اكثر الحالات الى الترجمات السريانية . والترجمات مهما بُذل فيهـا من حذق وعنـاية وعلم ودراية لا تكون كالأصل وبخاصة الترجمات السريانية . فقد تعوّد اصحابها التصرف بالأصل وإضافة شروح وآراء اخرى اليها قد تخالف آراء المؤلفين نُسبت الى اصحاب تلك المؤلفات عمداً او سهواً .

لذلك لم يكن غريباً أن تتعرض النقول الأولى لسيل من الحمـلات املتها النظرة العجلى والرأي الفطير . ولكن هذه النقول لم تكن نهائية . وليس أدل على ذلك من إعادة ترجمة الكتاب الواحد مرات متعددة عن مصادر مختلفة ومقابلة الترجمات بعضها ببعض ، وكانت هذه الطريقة من الأساليب المتبعة بين العلماء للوصول الى النص الاصلي الصحيح . ويذكر المؤرخون ثمانية وثمانين ترجمة مختلفة قام بها ثلاث وعشرون ناقلاً لعشرين كتاباً من كتب أرسطو ؛ وهكذا يكون للكتاب الواحد أكثر من أربعة نقول مختلفة ، مما يؤذن بالرغبة الاكيدة في تحري الدقـة والحرص على الامانة العلمية ، كما نفعل في هذه الايام ؛ وهذه الطريقة العلمية السليمة بدت تباشيرها في القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) .

ولدينا أمثلة عديدة على هذه الطريقة . فهذا حنين بن اسحق – وهو خير ممثل لهـــا – يصف لنا أسلوبه في العمل وهو بسبيل ترجمة سريانية لأحد كتب جالينوس فيقول : « ثم اني ترجمته – وأنا حدث من أبنـــاء عشرين سنة أو أكثر قليلا – لمتطبب من أهل جنديسابور يقـــال له شيريشوع بن قطرب من نسخة يونانية كثيرة الإسقاط . ثم سألني بعد ذلك وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها – حبيشُ تلميذي اصلاحه بعد ان كانت قد اجتمعت له عندي عدة نُسخ يونانية ، فقابلت تلك بعضها ببعض حتى صحت منها نسخة واحدة ، ثم قابلت بتلك النسخة [التي ترجمها ابن شهدا

ترجمة سيئة النص | السرياني وصححته ، وكذلك من عـادتي ان افعل في جميع ما أترجمه »[١] .

كما جاء على هامش « كتاب الخطابة » من مخطوطة الكتب المنطقية لأرسطو الموجودة في المكتبة الوطنية بباريس هذه العبارة :

« يجب ان تعلم اني كنت انسخ هذه النسخة عن نسخة عربية ، وما اجده فيها مما أشك فيه كنت أرجع فيه الى نسخة سريانية صحيحة وانظر ما يجب ان يصلح أصلحه واثبته مصلحاً في هذه النسخة »[٢] .

وكانوا يشترطون لصحة النقل – الى جانب معارضة النسخ وتصحيحها بعضها ببعض – فهم اللغة المنقول فيها واللغـة المنقول اليها . ولا يقتصر الأمر على ذلك بل كانوا يشترطون أيضاً فهم الموضوع وتصوره كتصور قائله والاحاطة به احاطة تامة . ومصداق ذلك هذه الملاحظة التي وردت في أول « كتاب سوفسطيقا من نقل ابي زكريا يحيى بن عدي :

قال الشيخ أبو الخير الحسن بن سوار رضي الله عنه :

« لما كان الناقل يحتاج في تأدية المعنى الى فهمه باللغة التي اليها ينقل ، إلى ان يكون مُتصوَّراً له كتصور قائله وأن يكون عارفاً باستعمال اللغة التي منها ينقل والتي اليها ينقل ، وكان أثانس الراهب غـير فهم بمعاني أرسطو طاليس فيه ، داخل نقله الخللُ لا محالة . ولما كان مَنْ نَقَلَ هذا الكتاب ، من السريانية بنقل أثانس ، الى العربية ممن ذكر اسمه ، لم يقع اليهم تفسير له ، عوّلوا على أفهامهم في ادراك معانيه ، فكلٌ اجتهد في اصابته الحق وادراك الغرض الذي إياه قصد الفيلسوف ، فغيروا ما نقلوه

---

١ – حنين ، رسالة رقم ٣ ، نقلاً عن الدكتور فرانتز روزنتال ، مناهج العلماء المسلمين ، ص ٧٣ مع تعديل طفيف في آخر النص ليستقيم معناه .

٢ – نقلا عن حنا الفاخوري وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٢٧ .

من نقل أثانس الى العربية . فلأننا احببنا الوقوف على ما وقع لكل واحد منهم كتبنا جميع النقول التي وقعت الينا ليقع التأمل بكل واحد منها ويستعان ببعضها على بعض في ادراك المعنى ، وقد كان الفاضل يحيى بن عدي فسّر هذا الكتاب تفسيراً رأيت منه الكثير وقدرته نحو من ثلثيه بالسريانية والعربية ، واظن تمّمه ولم يوجد في كتبه بعد وفاته . وتصرفت بي الظنون في امره : فتارة اظن انه ابطله لأنه لم يرتضه ، وتارة انه سُرق ، وهذا أقوى في نفسي . ونقل هذا الكتاب النقل المذكور قبل تفسيره إياه . فلذلك لحق نقله اعتياص ما لأنه لم يشارف المعنى واتبع السرياني في النقل . وقد وُجد في وقتنا هذا تفسير للاسكندر الافروديسي له باليونانية بعجر من اوله كراسة ولم يخرج منه إلا اليسير . واتصل بي ان أبا اسحاق ابراهيم بن بكوش نقل هذا الكتاب من السرياني الى العربي ، وانه كان يجتمع مع يوحنا القس اليوناني المهندس المعروف بأبي فتيلة على اصلاح مواضع منه من اليوناني ولم يصل اليّ . وقيل ان أبا بشر رحمه الله اصلح النقل الأول واصلح نقلاً آخر ولم يقع إليّ . وكتبت هذه الجملة ليعلم من يقع اليه هذا الكتاب صورة امره والسبب في اثباتي جميع النقول على السبيل المسطور »[1] ثم يثبت ثلاث ترجمات مختلفة للكتاب الواحد .

وقد أدرك النقلة ايضاً بحدس عميق انه لا يكفي لصحة النقل مقابلة النصوص وتصحيحها بعضها ببعض ، كما لا يكفي ايضاً فهم اللغة المنقول منها واللغة المنقول اليها ولا فهم الموضوع المراد نقله . فلهذه الشروط حدود للعمل لا يمكن تخطيها تفرضها طبيعة اللغة المنقول منها وخصائصها العامة وعدم قدرة اي لغة منقول اليها ان تعكس هذه الخصائص وتستوعبها جميعاً . فالألفاظ انما تكتسب معانيها في كل لغة بعد تجارب كثيرة وأحداث متعددة لا تتكرر دائماً ، بل هي تختلف باختلاف الزمان والمكان . فاذا

---

١ — نقلاً عن المصدر السابق ص ٢٧ — ٢٨ .

ابتعد اللفظ عن موطنه تطلّب من المترجم جهداً كبيراً لتوفير اللفظ المرادف له في اللغة المنقول اليها ليؤدي في ذهن السامع في موطنه الجديد نفس المعنى الذي كان له في موطنه الاصلي . ماذا أقول ! ان نقل المعنى من لغة الى اخرى أشبه بنقل الزهرة من منبتها يعرضها للجفاف ونضب العبير ، او كنقل الغرس يقلل ُنسغه وُيضعف امكانات الحياة فيه كلما طال به النوى . ففي الترجمة دائماً إخلال بالمعنى لا يمكن تداركه ، وهو يختلف في الشدة والظهور ، وكل عبقرية المترجم انما تكمن في مدى قدرته على تخفيفه والتقليل منه . اما إزالته والقضاء عليه فأمر لا سبيل له اليه ، مهما بذل من الجهد وتحرّى مطلب الصواب . وأظهر ما يكون ذلك في الشعر : فان الترجمة من شأنها ان تشوهه وتفقد روعته وعناصر الجمال فيه ، لأن « كثيراً من المعنى يضطرب بسبب تغيير في التركيب اللغوي الذي تقتضيه اصول اللغة المترجم اليها »[1] . وكان احد علماء العربية من القدماء ، وهو السيرافي ، يتشكك كثيراً في صحة نقل فلسفة اليونان وعلومهم الى اللغة العربية ، ويقول لأحد النقلة المشهورين ، وهو يونس بن متى ، في مناظرة رواها ابو حيان التوحيدي في رسالته :

« على ان هناك سراً ما علق بك ولا أسفر لعقلك ، وهو ان تعلم ان لغة من اللغات لا تطابق لغة اخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها ، في أسمائها وأفعالها وصروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها ... الخ »[2] .

كذلك يذكر التوحيدي في مقابساته :

---

١ — ابو سليمان ، صون الحكمة ، ص ٣٥ ب ، نقلاً عن فرانتز روزنتال ، المصدر السابق ص ٧٥ .

٢ — نقلاً عن مقال للدكتور ابراهيم أنيس في مجلة العربي عدد ٩٩ ، ص ٣٤ — ٣٥ .

« على ان الترجمة من لغة يونان الى العبرانية ومن العبرانية الى السريانية ومن السريانية الى العربية قد أخلّت بخواص المعاني في ابدان الحقائق اخلالاً لا يخفى على أحد. ولو كانت معاني يونان تهجس في نفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع وافتنانها المعجز وسعتها المشهورة لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب وكاملة بلا نقص، ولو كنا نفقه من الآوائل اغراضهم بلغتهم لكان ذلك ايضاً ناقعاً للغليل وناهجاً للسبيل ومبلغاً الى الحد المطلوب[1] ».

وقد عرض عبد القاهر الجرجاني في كتابه « اسرار البلاغة » لهذه المسألة ايضاً وزادها دراسة وتفصيلاً. فهو يقول ان العرب قد وضعت لكل جزء من اجزاء الجسم في الانسان والحيوان لفظاً خاصاً. « فالشفة » في الانسان هي « المشفر » للبعير و « الجحفلة » للفرس. فكيف العمل عند نقل هذه الفروق في الكلمات التي قد لا توجد في كل لغة ؟ للاجابة عن هذا السؤال نراه يفرق بين نوعين من الاستعارات، استعارات غير مفيدة، لا تعدو ان تكون توسعاً في اللغة، واستعارات مفيدة. فأما الاستعارات غير المفيدة فهو يطالب فيها بنقل المعنى دون اللفظ، فالفارسي مثلاً اذا اراد ان ينقل الى لغته نصاً من النصوص المشتملة على « الشفة والمشفر والجحفلة » ينبغي عليه ان ينقله بالمعنى، اي بالكلمة العامة التي تدل على « الشفة » لا بالكلمة التي تدل على نوع الحيوان، هذا في الاستعارات غير المفيدة، اما الاستعارات المفيدة، كأن تصف انساناً بأنه أسد، أو سفينة بأنها جبل فهو يطالب فيها بوجوب النقل باللفظ ومراعاة الاستعارة، ذلك بأن نقل الاستعارة المفيدة بمعناها فقط فيه حرمان من نكتة بلاغية[2].

---

١ — المقابسات، نقلاً عن الدكتور عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الاسلام ج٢ ص ٧٣.

٢ — انظر مجلة العربي، العدد المذكور، ص ٣٥.

ومن هنا فقد وجدت طريقتان في الترجمة : الترجمة الحرفية ، أي نقل الجملة من لغة الى اخرى كلمة كلمة ، والترجمة بنقل المعنى الصحيح . أما الترجمة الحرفية فقد كانت شائعة بين المترجمين السريان عندما كانوا يترجمون من اللغة اليونان وبين المترجمين اليهود واللاتين في طليطلة عندما كانوا ينقلون من العربية الى العبرية واللاتينية بعد خروج العرب من اسبانيا . ان هذا النوع من الترجمة الحرفية كان اسلوباً مألوفاً عند العرب لكن منذ عهد حنين بن اسحق في القرن التاسع الميلادي اصبحت مهمة المترجم – نظرياً وعملياً – نقل المعنى الصحيح نقلاً دقيقاً مضبوطاً [١] .

ومما هو جدير بالذكر ان السريان الذين كان لهم دور خطير في الترجمة اورثوا العرب طريقة النطق السرياني لعدد كبير من الألفاظ اليونانية التي لم تتسرب الى اللغة العربية رأساً وإنما تسربت اليها بواسطة اللغة السريانية . والدليل على ذلك ان العرب يلفظون الكلمات اليونانية المعرّبة لا كما يلفظها اليونان بل كما يلفظها السريان . إذ يقولون مثلاً « سقراط » و « افلاطون » و «اقليم» و « فندق » لا « سقراطيس » و «بلاطون» و «قليما» و «بندوخيون» كما يقول اليونان . ومما يلفت النظر هنا ايضاً ان العرب سموا اليونان لا بالاسم اليوناني « هيلين » بل بالاسم السرياني « يونان » .

٨ – الانتحال

لقد كان الانتحال بضاعة رائجة عند القدماء والقرون الوسطى على السواء . فقد يظن الانسان لأول وهلة ان جميع الكتب التي نقلت الى العربية هي لمن نسبت اليهم . فهناك كتب نقلت الى هذه اللغة باسم افلاطون وهي ليست له ، وأخرى باسم ارسطو وهي ليست له . فمن الكتب التي كانت تنحل الى افلاطون ونقلت الى العربية «كتاب الروابيع ».

---

١ – انظر روزنتال ، المصدر السابق ص ٧٧ .

كذلك من الكتب التي كانت تُنحل الى ارسطو ونقلت الى العربية ايضاً « كتاب التفاحة » و « كتاب الربوبية » و « كتاب الايضاح في الخير المحض » وكتاب « سر الأسرار » .

فالكتاب الاول « كتاب الروابيع » هو كتاب في علم الصنعة ، أي الكيمياء القديمة التي يراد منها تحويل المعادن الخسيسة (كالرصاص مثلاً) الى معادن شريفة (كالذهب والفضة) . وقد زعم واضعه انه لأفلاطون . وقد ترجم الى اللاتينية في اواخر القرن الثاني عشر[1] .

والكتاب الثاني ، « كتاب التفاحة » يصور فيه مؤلف مجهول ، حالة ارسطو والموت يقترب منه وهو - بتفاحة في يده - يناقش تلاميذه في الموت والروح والخلود والسعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد مفارقة البدن . ويكاد يكون هذا الكتاب نقلاً عن محاورة « فيدون » لأفلاطون . وقد نشر كتاب « التفاحة » لأول مرة في مجلة « المقتطف » سنة ١٩١٣ .

وأشهر هذه الكتب جميعاً كتاب « الربوبية » ويصوّر صعود النفس الى العالم العقلي بالرياضة والتأمل حتى تخترق حجب الغيب وتصل الى نور الانوار . وهذا الكتاب هو عبارة عن مقتطفات من « تاسوعات » افلوطين (التاسوعة الرابعة والخامسة والسادسة) جمعها مؤلف سرياني مجهول ، وقد نقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي . وقد نشره لأول مرة ديتريصي ، برلين سنة ١٨٨٢ ثم نشره الدكتور بدوي في كتابه « افلوطين عند العرب » القاهرة سنة ١٩٥٥ .

وأما كتاب « الايضاح » فهو يصف إشراق الله على النفوس ، وهو يسمي الله نوراً . فهو النور العقلي وشمس العقول ، وهو جمال ومحبة ،

---

١ - انظر عنه عبد الرحمن بدوي : الافلاطونية المحدثة عند العرب ص ٤٢ — ٤٤ و٤٥ - ٤٦ و١١٧ - ٢٣٩ .

وجميع الموجودات صادرة عنه . اما الشر فهو عدم وجود . وهذا الكتاب هو عبارة عن نصوص مقتبسة من كتاب « الإلهيات » لأفروقلوس (Proclus) زعيم الفرع الأثيني للأفلاطونية المحدثة ، جمعها راهب سوري في القرن الخامس الميلادي انتحل لنفسه اسم ديونيسيوس الاريوباغي وأطلق عليها اسم « مبادىء الالهيات » ثم نقل السريان مختارات من هذا الكتاب الاخير وأسموها « الايضاح في الخير المحض » ويسمى ايضاً « كتاب العلل » (Liber de Causis) فصدرها جيراردو الكريموني عندما نقل « الايضاح » الى اللاتينية في الربع الاخير من القرن الثاني عشر ، وذلك لأنه يدور حول مبحث العلل . وعندما نقل غيُّوم دي موربك كتب افروقلوس عُرف ان « كتاب العلل » جزء من « مبادىء الالهيات » لأفروقلوس . وقد نشره الدكتور بدوي في كتابه الآنف الذكر « الافلاطونية المحدثة عند العرب » .

وأخيراً كتاب « سر الاسرار » ويبحث في تدبير السياسة . وقد امتلأ في الوقت نفسه بفصول طويلة في علوم الاسرار ، وهي علوم الطلسمات والنجوم والسحر . وفيه قواعد عددية يمكن بواسطتها استخراج الغالب والمغلوب في الحروب . وقد زعم مترجم هذا الكتاب يوحنا بن البطريق انه عثر عليه بعد التنقيب وأعمال الحيلة في هيكل الشمس في اثناء بعثته الى بلاد الروم للحصول على المخطوطات اليونانية ، وهي البعثة التي أنفذها المأمون الى بلاد الروم في العقد الاول من القرن الثالث الهجري . وقد نشره لأول مرة الدكتور عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٥٤ ضمن كتابه « الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام » .

تلك هي أهم الكتب التي لأفلاطون وأرسطو وكان لها تأثير ضار كبير في الفكر الاسلامي .

ويحق لنا ان نتساءل الآن : ما الباعث على الانتحال وما هي الاسباب

التي تكن وراءه ؟ كيف يتأتى لأحد ان ينحل آراءه هو لغيره مع انها عصارة فكره ومخاض عقله ؟

اذا كانت هذه الآراء المنحولة للغير سياسية او دينية متطرفة فالسبب مفهوم : فالانسان في هذه الحالة قد ينحل آراءه لغيره حذراً على نفسه وخوفاً من بطش السلطات الدينية والسياسية .

لكن اذا كانت هذه الآراء لا تمسّ الدين او السياسة فالمسألة تستوقف النظر حقاً . فقد يحدث ان نجد بعض المؤلفين التافهين الذين يسعون وراء الكسب المادي دون المجد العلمي ، يغفلون ذكر اسمائهم فيضعون اسماً كبيراً على مؤلفاتهم ترويجاً لها . فالاسم الكبير على الكتاب أدعى لترويجه من الاسم التافه المغمور .

وهناك سبب آخر لهذه الظاهرة يذكر حنين بن اسحق عندما يعلل وجود كتب كثيرة منتحلة تُنسب الى جالينوس . فهو يعتقد ان وجود امثال هذه الكتب انما يعود الى خيلاء بعض الناس وزهوهم بأن في مكتباتهم كتباً لأعاظم المؤلفين القدامى اكثر مما يملكه غيرهم من الناس[1]. وعنده تعليل آخر ايضاً وهو ان تكون هذه الكتب المنسوبة غلطاً الى جالينوس نتيجة خطأ في معرفة المؤلف الحقيقي : فقد يحدث ان اسم المؤلف الذي يظهر في الجزء الاول من مخطوطة ذات اجزاء اخرى تعالج موضوعات مختلفة لمؤلفين مختلفين لم تذكر اسماؤهم – يُظن خطأً انه اسم المؤلف لجميع تلك الاجزاء[1] .

ويرى روزنتال ان الانتحال بين علماء الدين كان قليلاً نسبياً ، غير انه كان فاشياً على نطاق واسع في علم الهيئة والكيمياء وعلوم السحر ، تلك

---

١ – انظر روزنتال ، المصدر السابق ص ١٢٦ .

العلوم التي كان ينظر اليها ُجلّ علماء المسلمين على انها علوم تقع بين العلم الحقيقي وأعمال الشعوذة .

وليس معنى هذا ان روح النقد كانت منعدمة عند العلماء المسلمين ، بل على العكس من ذلك . فلقد ظهرت هذه الروح منذ العصور الاولى لتاريخهم كما يقول روزنتال [١] . فعندما فشا الوضع في علم الحديث وجدوا ان من واجبهم ان يضعوا مبادىء وقوانين عامة لمعرفة الصحيح من الزائف [٢] . كما يشيد روزنتال ايضاً بقصة الخطيب البغدادي حين فضح الوثيقة التي يدّعي يهود خيبر انهم ُمنحوا بموجبها امتيازات خاصة وأظهر انها مزوّرة . ويقول روزنتال ان هذا الكشف « أكسب البغدادي شهرة واسعة باقية . وتجدر الإشارة هنا الى ان الخطيب البغدادي لم يضف بذلك شيئاً جديداً ، بل لقد فعل ما كان يفعله العلماء المسلمون الذين كانوا يقابلون بين التواريخ المذكورة في الخبر او القصة التي يحققون في صحتها او عدم صحتها . واذا ظهر تباين او تناقض حكموا بأن الخبر لا يمكن ان يكون صحيحاً بالشكل الذي ورد فيه » [٣] .

قلنا ان روح النقد ظهرت عند العلماء المسلمين في وقت مبكر . فان ما نقلوه عن اللغات الاخرى أطلعهم مثلاً على جالينوس وملاحظاته الدقيقة الحكيمة حول الشك في صحة الكتب المنقولة لأبقراط . فقد ثبت لحنين ، هذا المترجم الفذ ، ان الناحية اللغوية وبعض محتويات الكتب التي تنسب الى جالينوس في العادة ، تبيّن انها منحولة . فان « كتاب جالينوس الكبير في النبض » الذي عثر عليه حنين في مخطوطة يونانية ُتنسَب الى جالينوس لا تدلّ محتوياته على تأليف من المستوى الرفيع ، لذا حكم عليها

---

١ — المصدر السابق ص ١٣١ .
٢ — المصدر السابق ص ١٣٠ .
٣ — روزنتال ص ١٣٠ — ١٣١ .

حنين بأنها ليست من تأليف جالينوس . لكن كيف العمل وجالينوس نفسه يذكر في مؤلفه « فينكس » الذي أورد فيه كتبه انه صنّف هذا الكتاب ؟ لذا افترض حنين ان جالينوس عندما جاء على ذكر الكتاب الكبير في النبض (في حديث شفوي او في كتاب آخر) ، ربما لم يكن قد ألّف الكتاب بعد ، وكل ما هنالك انه كان مزمعاً على كتابته ثم بدا له فغيّر رأيه فيما بعد . فلعل رجلاً سمع عن عزم جالينوس على تأليف الكتاب فأقدم على كتابة رسالة قصيرة في النبض ونسبها الى جالينوس ثم أثبت اسم الكتاب بعد ذلك في كتاب « فينكس » لكي يضمن لكتاب « النبض » شهرة ورواجاً . وقد كان . وهناك حلّ آخر ايضاً يقترحه حنين فيقول ان ورود اسم الكتاب في « فينكس » ربما يمكن تعليله بأن جالينوس قد يكون ألّف « الكتاب الكبير في النبض » فعلاً لكنه فُقد فيما بعد ، فوصل الينا الكتاب المشكوك في صحته والذي انما كُتب ليحلّ محل النسخة المفقودة .

قد تكون هذه الحلول التي يقترحها حنين وطريقته السابقة في معارضة النقول ومقابلتها بعضها ببعض وتصحيح بعضها ببعض ومنهجه في النقد الداخلي للنصوص ، قد يكون كل اولئك من ابتكار حنين ، ولكننا نرجح ان الابتكار قد كان في بعض التفاصيل ، فقد تجمعت لعلماء المسلمين تجارب عقلية عديدة وكانت لهم تقاليد راسخة في علم الحديث ونقد النصوص . ويؤكد روزنتال ان العلماء المسلمين قد أبدوا شكوكهم في صحة كتب كثيرة تنسب الى مؤلفين قدماء[1] . وسنرى كيف تتجلى الروح النقدية بقوة لدى مفكر اسلامي فذ كإبن خلدون في كلامه على أغاليط المؤرخين .

وقد كان من دواعي النقد عند المسلمين كما يقول روزنتال الخلافات

---

١ – المصدر السابق ص ١٣٢ .

والمنازعات العقائدية والدينية التي شحذت عقولهم وصقلت اذهانهم . فقد كان علماء أهل السنة يحرصون على اثبات ان الكتب المنسوبة الى الإمام علي بن ابي طالب كتب مزورة ، كما قضى الأدباء المسلمون وقتاً طويلاً يتجادلون في صحة الشعر الجاهلي ، وان كثيراً من الأدلة التي كانوا يدلون بها لا تزال لها قيمتها حتى يومنا هذا[1].

ومن أهم الوسائل التي كانوا يعولون عليها لتحقيق النصوص ونقدها نقداً داخلياً الاكثار من نُسخ الكتاب الواحد . فالكتب بوجه عام كانت متوفرة جداً وفي متناول ايديهم ، فقد نقل الجاحظ عن موسى بن عيسى ان في مكتبة يحيى [البرمكي] وفي مدارسه ثلاث نسخ من كل كتاب »[2]. وكان العالم الذي يجمع الشعر ويحققه يحتاج – على ما يقول روزنتال[3] – الى اكثر من نسخة واحدة من الديوان الواحد والمجموعة الواحدة لكي يستطيع المقابلة بينها . وكثيراً ما كان يتيسر له عدد من النسخ ، فقد كانت المكتبات – وخاصة في مصر – تحتوي على عدد كبير من الكتب والمراجع التي يحتاج اليها العالم ، وكان السبكي يفخر بانه كان يملك نسختين من كتاب « الذيل » للسمعاني (والنسختان تثبتان صحة مقتبس وجده السبكي في ابن الصلاح[4] ، كما كان عند ابن خلكان نُسخ عديدة من مختصر ابن الأثير لكتاب « الانساب » للسمعاني ، وفي جميعها يتكرر الخطأ الذي كان ابن خلكان يشك فيه ، وكذلك كتاب « صحيح البخاري » فقد كانت نُسخة متوفرة دائماً بما في ذلك نُسخ بالروايات المختلفة ، اذ يذكر ابن حجر ان ابا محمد الصغّاني نفسه في تعليق له على فقرة لم يجد

---

١ – المصدر السابق ص ١٣٣ .

٢ – الحيوان ، الجزء الاول ص ٣٠ نقلاً عن روزنتال ص ٥٣ .

٣ – مناهج ، ص ٥٣ .

٤ – المصدر السابق .

لها مقابلاً في اي نسخة اخرى من نسخ صحيح البخاري سوى نسخة استاذه البخاري انه قابل بين نسخ عديدة : ويزكّي ابن حجر قول الصغاني اذ يقول انه هو نفسه قد قابل بين نسخ مختلفة لصحيح البخاري لكنه لم يعثر على هذه الفقرة[1].

على ان هناك طريقة اخرى لمعرفة المنحول من الصحيح كانت شائعة نوعاً ما ، وهي ان يورد المؤلف نفسه اسماء كتبه ، على ان ينضم الى ذلك قرائن اخرى اهمها وحدة الأسلوب واللغة وان يكون بين الكتب والرسائل المنسوبة الى المؤلف علاقة وترابط ، بحيث لا يمكن عد واحد منها منحولاً إلا إذا حكمنا على سائر السلسلة بهذا الحكم . وقد رأينا كيف تنبه حنين الى بعض هذا عندما حكم على مؤلف من مؤلفات جالينوس بأنه منحول ، وما حنين سوى استمرار لتقليد كان شائعاً آنذاك نجد عناصره الأولى في علم الحديث .

وهناك ايضاً معيار آخر يعد امتداداً للمعيار السابق وهو وجود وحدة في الاتجاه العام للتفكير بين الكتب التي تنسب الى مؤلف واحد ، وذلك الى جانب وحدة الاسلوب واللغة التي تحدثنا عنها منذ هنيهة . فاذا عرفنا مثلاً ان اتجاه ارسطو في تفلسفه اتجاه حسي تجريبي يتسم بالميل الى الطبيعة وواقع الحياة المادية أكثر من التعلق بسماء المتصوفة وروحانياتهم ، كانت نسبة كتاب اليه يبحث في علوم الاسرار والطلسمات ويعالج النفس الانسانية معالجة صوفية بالحديث عن حنينها الى مقرها الأول وعن سعادتها التامة بفنائها في الذات المقدسة واتحادها معها — أقول كانت نسبة كتاب كهذا الى أرسطو نسبة غير صحيحة .

وعلى ذلك رأينا أرسطو يتحدث في كتاب « التفاحة » عن الخلود

---

١ — نفس المصدر والصفحة .

والسعادة والغبطة العظمى التي تنتظر النفس العارفة بعد مفارقة البدن ، وإذا رأيناه يقول « إن لذتها ليست في الأكل والشرب والمتع الحسية وانما في العلم ، لأن متعة الحواس لا تولد الحرارة إلا لوقت قصير ، واما الضياء الخالص المستمر فهو النفس المفكرة التي تشتاق الى الخلاص من عالم المحسوسات » – إذا رأيناه يتحدث في هذا الكتاب مثل هذا الحديث الصوفي حكمنا بأنه كتاب منحول مزيف لا تصح نسبته الى أرسطو .

وكذلك إذا رأيناه في كتاب « الربوبية » يشيد بالحقيقة العليا والوجود المطلق اشادة روحاونية صوفيــة ، ويؤكد ان معرفتها لا تكون بطريق الفكر والنظر العقلي بل انما تكون بطريق الإلهام والبصيرة ، ثم يتحدث عن لحظة اللقيا والوصول الى الملكوت الأعلى ، حكمنا بأن المتحدث هنا ليس هو أرسطو المعروف ، وان كتاب « الربوبية » بالتالي انما هو لمتصوف روحاني لا لفيلسوف واقعي تجريبي .

وكذلك الحال اذا رأيناه يتحدث حديثاً كهذا الحديث الروحاني في كتاب « الإيضاح » أو « سر الاسرار » فيجب ان نبادر بالرفض ونحكم عليها بالوضع والانتحال .

وحسب علماء المسلمين ومفكريهم وفلاسفتهم فخراً ان يطعن أثنان منهم [1] في كتابين من هذه الكتب هما كتاب « الربوبية » (أو اثولوجيا) وكتاب « سر الاسرار » . فبحدس عميق يؤذن باحساس ابن سينا بالمعيار الأخير الذي ذكرناه لكشف الزيف والانتحال ، يقول في نص حاسم في رسالته الى الكيا ابي جعفر : « على ما في اثولوجيا من المطعن [2] » . وبحدس عميق مماثل أيضاً يدين ابن خلدون كتاب « سر الاسرار » ويحكم عليه

---

١ – هذا مبلغ علمنا حتى الآن ، فقد يكون هناك أكثر من اثنين ، ومن يدري ؟

٢ – نقلا عن الدكتور محمد علي أبو ريان والدكتور سامي النشار : الفلسفة الاسلامية ، قرارات في الفلسفة ص ٢٩٥ .

بالوضع والانتحال ، عندما يقول في « المقدمة » ان هذا الكتاب « غير معزو الى أرسطو عند المحققين ، لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان ، ويشهد بذلك تصفحه ان كنت من اهل الرسوخ[1] » .

٩ - النقل

مما لا ريب فيه ان تأثر المسلمين بالعناصر الثقافية الوافدة كان كبيراً جداً لكثرة ما جاء به النقلة من انواع الفلسفات والعلوم والفنون والمعارف . فإذا بانقلاب عظيم يحدث في (أ) الفكر ، (ب) والدين ، (ج) واللغة يكاد يكون منقطع النظر في سرعته وعمقه وشموله وأبعاده .

(أ) فأما من حيث تأثير النقل في الفكر فيكفي ان نقول فيه ان العرب قطعوا شوطاً بعيداً في الطريق الطويل الذي انتهت اليه الحضارة الاوروبية اليوم . فقد ظهر من بين المسلمين - عرباً كانوا او مستعربين - علماء اعلام ومفكرون افذاذ ساهموا في اصول العلم وفروعه ونبغوا في كل فن ، ونزلوا كل ميدان ، واقتحموا كل معقل ، وأحاطوا بجميع ألوان الثقافة التي انبعثت من مراكز متعددة ، حتى سبقوا الغرب الى الكثير من النظريات في الطبيعة والكيمياء والرياضة والفلك والطب والفلسفة الخ . وأغنوا التراث العقلي والانساني بكثير من المعاني والافكار . وبهذه الصفات الضخمة غدت الأمة العربية وريثة الفكر الشرقي واليوناني والقيّمة على ذخائر الثقافة والفن ، والممثلة الوحيدة للحضارة الانسانية الرفيعة في العصور الوسطى كلها . فعظمت الحركة العقلية بين المسلمين واتسع نطاقها حتى شملت كل شيء من مظاهر الحياة تقريباً . ولم يأت بعد هذه الحركة العلمية من مثيل

---

١ - مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ، الجزء الاول ص ٣٨٥ . انظر ايضاً تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي في «اعمال مهرجان ابن خلدون» ص ١٥٢ - ١٥٤ .

لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في ايطاليا بعد سقوط القسطنطينية في يد محمد الفاتح مؤسس دولة بني عثمان في اوروبا .

هذا ما كان من أثر النقل في يقظة الوعي وجودة الفهم وجموح العقل والاسراف في التفكير وتفتح الاذهان وتفتق القرائح ، حتى لقد كاد يكون لكل بيت مذهب وفي كل يد كتاب .

(ب) أما ما كان من أثره في الدين فان احتكاك المسلمين بالثقافات والفلسفات الاجنبية جعلهم يندفعون الى تعمق آيات القرآن الكريم وفهمها والغوص على معانيها ، ويعرضون على محكّ العقل جميع العقائد التي كانت مقبولة لديهم دون جدال او نقاش . ومن هنا نشأت الفرق الكلامية المختلفة ، ثم راحت كل فرقة منها تسعى وراء آراء جديدة تساعدها على تكوين عقلي خاص بها ، وتلتمس حججاً منطقية تدعمه بها وتدحض مذاهب خصومها . وساعدها على ذلك ان النصارى في البقاع التي كثرت فيها الفرق كانوا ينقسمون شيعاً وأحزاباً : نساطرة ويعاقبة وملكانية و ... وكان هناك جدل حادّ بين هذه المذاهب حول طبيعة المسيح والصفات الالهية والجبر والاختيار الخ . وقد تسلحت كل طائفة من هذه الطوائف بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني لدعم مذهبها وتسفيه مذاهب خصومها . كما كانت هناك ايضاً طوائف يهودية ومانوية وصابئة ، وكان هناك زنادقة وملحدون ودهريون ، وكان هناك اخيراً حركات علمية في هذه البلاد من طبيعة وكيمياء وفلك وطب ورياضة الخ ... فعرف المسلمون ذلك كله بطريق النقل او الاحتكاك وتسرّب الى اقوالهم ومذاهبهم ، وكان له أثر بالغ في توجيه تفكيرهم وتكييف انظارهم ومواقفهم ، وقيام بحوث عقلية متعددة حول العقل والنقل والذات والصفات والجبر والاختيار ... وتكاثرت الموضوعات التي لم تعدم من يناصرها او يعارضها ، واشتدت أوجه التلاقي والخلاف بين المذاهب والنّحل . وهكذا تسلسلت الاقوال

والآراء ، وصار لكل جماعة من العلماء طائفة من الافكار تبلورت في مذهب علمي له اصوله وقواعده . ومن هنا نشأت المذاهب الاعتقادية والعلوم الدينية والطبيعية .

(ج) هكذا كان تأثير النقل في الدين وعلوم الدين . وكذلك سيكون له تأثير بالغ في اللغة وأساليب التعبير . فقد دخل في اللغة العربية كثير من المعاني الاصطلاحية والتراكيب الفنية والعبارات العلمية ، واتسع صدرها لعدد كبير من الألفاظ الاجنبية ، وتحوّلت في فترة قصيرة لا تزيد على عمر انسان من لغة قبلية ضيقة ، الى لغة عالمية ، فأصبحت لغة العرب هي لغة الدين والحكمة والقانون والسياسة والادارة والتجارة والكتابة والتأليف والعلم والحضارة . واكتسحت اللغات المحلية وكانت اللغة السريانية اول ضحاياها [1] .

أجل لقد كانت اللغة العربية أداة هذا التحول الكبير وأداة التطور والابتكار . ولولا انها أداة صالحة مطواعة لَما استجابت لِما نُدبت اليه ، كما انه لولا وثبة الفكر العربي لَما انصقلت هذه اللغة ولَما رهفت ولَما أمكنها تلبية حاجات الحياة الجديدة ومطالب المجتمع الجديد . فقد كان هناك تفاعل قوي بين الفكر واللغة في الاسلام وكان هناك كبير تعاون ، فكان لتقدم الفكر أثر في نموّ اللغة كما كان لنمو اللغة أثر في تطور الفكر ، كل منهما يُرفد الآخر ويمدّه بالدم والغذاء . وهكذا ظلّ الفعل والانفعال والتأثير والتأثر بين اللغة والفكر والفكر واللغة مستمرين طوال عصور حركة الإشعاع العقلي في الاسلام .

فاللغة العربية تمتاز بسعتها ونصوعها وبتصاريف كلامها وبمآخذها

---

١ — على ان الدراسة باللغة السريانية لم تفقد أهميتها فجأة بل ظلت تتلاشى شيئاً فشيئاً حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي الذي ينتهي به تاريخ الآداب السريانية .

البديعة في استعاراتها وبغرائب تصرفها في اختصاراتها ولطف كناياتها في مقابلة تصريحاتها وقدرتها الفذة على النحت والاشتقاق . وقد ألمّت بها خطوب كثيرة دون ان تنال منها ، بل لقد تطوّرت بفضل خصائصها الذاتية وبحكم ما التقت به من حضارات وما ُصبّ فيها من ثقافات ، فوسعتها جميعاً وتمثلتها جميعاً واستوعبتها استيعاباً رائعاً ، وكأنما اصبحت سيلاً عرماً تتدافع اليه جداول شتى من العلم والادب والفلسفة ، وهو لا ينحرف ولا يبدّل وجهته ، بل يجري غزيراً زاخراً متدفقاً يقتحم كل ما يصادفه من حواجز ويجرف في طريقه كل ما يجد من سدود وعراقيل . وظلّ أمرها كذلك حتى كانت أداة التعبير الوحيدة لأربعة عشر قرناً من التاريخ المستمر في اطار الاسلام . وهو عمر طويل في حياة اللغات لم ُيكتب للغة غيرها ، هذا مع انها لا تزال حتى الآن في شرخ شبابها لم يهنْ لها عظم ولا تضعضع لها ركن . وحسبها فخراً انها كانت تنتشر دون ضغط او دعاوة ، بل بمحض طبيعتها الخاصة وقيمتها الذاتية .

أما وإنها لغة هذا شأنها فذلك لا يعني انها ظلت مستقلة بذاتها مستغنية عما عداها من اللغات لم تتأثر بها او لم تؤثر فيها . فقد تأثرت اللغة العربية بكثير من اللغات وأثرت فيها واستمر التفاعل بينها مدة لا نزال نعيش أحداثها .

واذا أردنا ان نعرف مبلغ الأثر الذي خلّفته الترجمة والنقل في عمود اللغة العربية فهذا الأثر انما يتجلى فيما طرأ على الادب من تغيرات عميقة ، وفيما اتسعت له الألفاظ العربية من معانٍ جديدة ازدادت بها غنى ودقة ووضوحاً وسلاسة ، وفيما دخل اللغة العربية من ألفاظ أعجمية اكتسبت بها ثروة وغزارة ، وأخيراً فيما طرأ على الكتابة والتأليف من تنسيق وتنظيم .

فأما من حيث التغييرات في الأدب العربي فقد أخذ الكتاب والشعراء يهجرون ألفاظ البادية ويبتعدون عن الكلمات الحوشية والغريبة ويعمدون

إلى السلاسة والسهولة ، وبعد ان كانت الألفاظ الخشنة تتردد كثيراً على ألسنتهم فتحدث خدشاً في الأذن أصبحت الآن سهلة مرنة واصبحنا نحس فيها العقل المثقف والفكر المهذب .

وبعد ان كنا نشهد الجمل الموجزة التي يطرب لها الجاهلي والاموي ويترنم بها والتي كانت مع ايجازها تحمل المعاني الكثيرة ، اصبحنا نشهد الآن جملاً لينة تحمل المعنى بكلام واضح لا لبس فيه ولا غموض ، كما اصبحت قابلة لأن تتكيف بالمعنى الجديد الذي جاءت به الحضارة والرفاه واللين في العيش . لقد كان العرب يفتقرون الى العلم والفلسفة ، فعندما وضعوا أسسها كان لا بد من تجديد في اللغة حتى تستوعب المعاني الجديدة التي لم تكن مألوفة . وبذلك اكتسبت العبارة العربية سلاسة وجزالة ومرونة أفضل من ذي قبل ، إذ أصبحت تعبر عن منطق أرسطو وفلسفة أفلاطون وطب أبقراط وجالينوس الخ .

وكان التأثير في الشعر العربي كبيراً ايضاً ، فقد أعطت الترجمة صوراً جديدة للشعر العربي ، فاذا به يخرج عن نطاق المألوف ويخوض في موضوعات لم تكن معروفة من قبل . فبعد ان كان الشاعر يستعمل في وصفه كثيراً من الكلمات الحسية والتعابير المادية فلا يتكلم إلا عن الصحراء والمرأة والاطلال والحيوانات المنتشرة في البادية إذا بشعره بعد حركة الترجمة تختلط فيه دقائق علمية وفلسفية لم نكن نشاهدها عند شعراء العصر الجاهلي ؛ وهكذا حمل الشعر المعاني العلمية والفلسفية بالاضافة إلى الالفاظ المكتسبة من الترجمة .

ولكن هذا التطور في اللغة لم يحدث دون ثمن . « فاللغة اذا دخلت على اختها أفسدتها » كما يقول الجاحظ . فالذي يمعن النظر في اللغة العربية ويقارن بين ما كانت عليه قبل الترجمة وما صارت اليه لا بد ان يلاحظ ان الجملة العربية قد ضعفت نوعاً . فلقد كانت قوية متينة في البداية ،

لكنها أخذت تتعثر مع الصور الجديدة حتى لكأنها حُمّلت أشياء من غير طبيعتها . ولكن الله سلم . فلئن فقدت بلاغة الجاهليين والمخضرَمين فانها في مقابلة ذلك قد اصبحت لغة الفلسفة والعلوم وبالتالي لغة الحضارة .

وكما ظهر تأثير الترجمة في الادب فشمل الالفاظ والتراكيب والجمل وامتدّ الى المعاني والأفكار ، فقد ظهر تأثيرها ايضاً فيما تسرب الى اللغة العربية من مفردات جديدة . وهذه المفردات :

منها ما هو دخيل على اللغة العربية لعدم وجود مرادف له فيها . فقد تسرّب اليها من اليونانية والفارسية وغيرهما كلمات في المنطق والفلسفة والعلوم والآلات والأدوات والعادات لم تكن موجودة قبل حركة الترجمة . وقد بقيت هذه الكلمات على حالها بعد ان طرأ عليها تغير ما مراعاةً للجرْس العربي السمعي واللفظي ، مثل فلسفة ، هيولى ، هندسة ، اسطقس ، كيمياء ، موسيقى ، زنديق ، ديباج ، ازميل ، ابريق ، عود ... وكثيراً ما استعملوا الاشتقاق : تفلسف فيلسوف متفلسف ، تزندق زنديق زندقة .

ومنها ما هو مشتق من مفردات عربية اخرى . فالمعلوم ان اللغة العربية كانت قبل الاسلام غنية بالتعبيرات الحسية فقيرة بالمعاني المجردة إلا ما اتصل منها بالمجد والشجاعة والكرم وما الى ذلك . اما بعد حركة الترجمة فقد انقلب الوضع او على الاقل اعتدل واستقام . فقد أعطت الترجمةُ الكلمات القديمة معانٍ لم تكن لها من قبل ازدادت بها تجريداً في كثير من الاحيان . وقد ساعد على ذلك ما ذكرنا من عبقرية اللغة العربية وقدرتها العجيبة على الاشتقاق والنحت والتصريف . وذلك مثل : مادة ، صورة ، جوهر ، عرض ، ماهية ، منطق ، كم ، كمية ، كيف ، كيفية ، هوية ، ذاتية ، موضوع ، محمول ، مصادرة ، اوّلي ، حد ، قضية ، قياس ، مقولة ، كلي ، جزئي ، مقدمة ، نتيجة ، إنية ، بديهية ، برهان ، مطلق ، مضاف ، خاص ، عام ، جبر ، مقابلة ، رياضة ، مشروط ، سببية ، عموم ،

خصوص ، كون ، كينونة ، غائية ... واشتقوا من هذه المصطلحات مصطلحات اخرى . كما كثر استعمال ياء النسبة (علمي ، فلسفي ، أدبي ...) وفي بعض الحالات القليلة ، النسبة بالالف والنون على الطريقة السريانية (نفساني ، روحاني) ودخلت (لا) النافية على الألفاظ بعد أداة التعريف (اللامحدود ، اللانهائي ...) . وهكذا كثرت العبارات والالفاظ وأصبحت الكلمة الواحدة بفضل الاشتقاق كلمات متعددة قادرة على تحمُّل شتى المعاني . وكان من الطبيعي لمسايرة هذه الحركة وضع المعاجم لتفسير ما ينشأ من مصطلحات جديدة أهمها (كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي و (التعريفات) للجرجاني ، وكليات ابي البقاء .

وأخيراً ظهر تأثير الترجمة في تنسيق الكتب وتبويبها والعناية بالتنظيم والقياس والتقسيم والمقارنة والتسلسل في عرض الافكار والآراء والمذاهب والمعتقدات . وبعد ان لم يكن للعرب سوى خطرات الفكر وفلتات الطبع فقد غدوا فحولاً في التمحيص والتحليل ومثلا يُحتذى في سبر الاغوار والغوص على المعاني .

●

والخلاصة ، لقد غزت الترجمة جو الحياة العربية في الداخل والخارج ، ومن الظاهر والباطن ، وكانت أداة التوعية التي وسّعت آفاق الفكر العربي وفتحت مجالات الحوار والتفاعل بينه وبين الافكار الاخرى بعد ان ظلّ أجيالاً طويلة منكفئاً على نفسه قابعاً في عقر داره . وهكذا انطلق العرب لبناء حضارة عتيدة وعمران مزدهر ونهضة فكرية شاملة عمّت جميع البلدان التي انبثوا فيها وكانت عليهم خيراً وبركة ، فحلّت وثاقهم وفتقت أذهانهم وأنقذتهم من عسف حكامهم الظالمين وبطش اخوانهم في الدين !

٤ مقدمة لدراسة الفلسفة الاسلامية

الفلسفة الاسلامية هي احدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الاسلام وحضارته وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط ، إما بالتفلسف في عقائده او بالملاءمة والتقريب بينه وبين فلسفات اخرى وافدة الى المسلمين ، او بمجرد التعبير عن وجهة نظر فريق من ابنائه في الالوهية والكون والحياة ، وكلها حركات انما وُجدت لتشهد على ان الاسلام لا يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط بل بعلوم الفكر والعقل ايضاً .

ولكن الباحثين اختلفوا كثيراً في امر هذه الفلسفة منذ ظهور حركة الاستشراق : اختلفوا في اسمها واختلفوا في إمكان وجودها واختلفوا في الاشخاص الذين شيدوها وأقاموا بناءها ، واختلفوا في كل ما يتعلق بالتراث العقلي الاسلامي ومدى ما فيه من اصالة وابتكار – أجل اختلفوا في كل هذا ولا يزالون مختلفين .

ولئن كانت الفلسفة الاسلامية محل نزاع ومناقشة بين الباحثين فان جميع الحركات العقلية في القرون الوسطى كلها – اسلامية كانت او مسيحية – كانت ولا تزال محل نزاع ايضاً . فليس هناك اتفاق حول قيمة الفلسفة

المسيحية مثلاً ومدى اصالتها ومدى قربها او بعدها عن الفلسفة اليونانية والاسلامية . ولا يزال النقاش محتداً حول اصالة القديس توما الاكويني ومدى استقلاله عن ابن رشد خاصة وسائر فلاسفة الاسلام عامة .

والذي يهمنا هنا امر الفلسفة الاسلامية : هل هناك فلسفة اسلامية ام لا ؟ وما طبيعة هذه الفلسفة ان وُجدت وما هي خصائصها ؟ والى اي حدّ استطاعت ان تتحرر من إسار الفلسفة اليونانية ؟

ان التصدي لحلّ هذه المسائل مهمة عسيرة ولكنها لا تخلو من المتعة ، على ان تعالَج موضوعياً بعيداً عن نزوات الهوى وجمحات الخيال ومشاعر الحقد والضغينة . فالعلم يجب ان يسمو على اغراض النفس ، كما ينبغي ان يكون التجرد رائدنا جميعاً للوصول الى الحقيقة . وعلى هذه الأسس سندرس الفلسفة الاسلامية ، فنبين اصالتها فيما لها فيه اصالة ، ولا نتحيف عليها في بعض ما تعتز به ، كما لن نتوقف عن نقدها حيث يجب النقد . ونأمل ان تكون هذه الدراسة نواة أولية لدراسة الفلسفة الاسلامية على اساس وضعي لا معياري وباقتناصة من الباطن (saisie de l'intérieur) لا من الخارج : بمعنى ان ندرسها كما هي بالفعل لا كما يجب ان تكون ، وأن نرافق اصحابها ونعيش معهم ونفهم ظروفهم وأحوالهم ومقتضيات امورهم وننفذ الى دخائل نفوسهم ، لا ان نكتفي بمشاهدتهم من الخارج ومراقبتهم عن بعد يبلغ مئات السنين . فما لم نحطم هذه القرون التي تفصلنا عنهم لنشهدهم عن كثب ونعيش معهم ونتحسس بهمومهم ومشاعرهم ، وما لم نطرح جملة عاداتنا الفكرية وتقاليدنا العقلية التي نشأنا عليها ، وما لم ندرسهم كما هم لا كما نريد لهم ان يكونوا – فلن يتسنى لنا أن نفهمهم وأن ننفذ الى اغوارهم .

هناك رأيان في الفلسفة الاسلامية : رأي ينازع في وجودها ، ورأي آخر يقول بوجودها ، وبين هذين الرأيين المتطرفين آراء وسطى تأخذ من كل جانب بطرف ، على تفاوت في ذلك .

فمن اقطاب الفريق الاول نجد مثلاً ارنست رينان عميد حركة الاستشراق في فرنسا وأوروبا كلها في القرن التاسع عشر . فهو يقول في كتابه القيم (تاريخ اللغات السامية) :

« من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني ان يُطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ (فلسفة عربية) ، مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات . فكل ما في الامر انها مكتوبة بلغة عربية . ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل اسبانيا ومراكش وسمرقند ، وكان معظم أهلها من غير الساميين »[١] .

ويؤكد رينان رأيه هذا في مكان آخر إذ يقول في كتابه (ابن رشد ومذهبه) :

« لا يزال حكمي بأن مباحث العقائد الدينية لم يكن لها كبير شأن في نشأة هذه الفلسفة ، حكماً جازماً . وما صنع العرب شيئاً إلا انهم تلقوا جملة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلّماً بها في القرنين السابع والثامن »[٢] .

ويبرر رينان احكامه هذه بأن الشعوب السامية لا تصلح للنظر العقلي الفلسفي ولا لإنجاب الفلاسفة ، وإنما تنحصر عبقريتها فقط في تدفق النفحات الدينية . فلنستمع اليه يقول في كتابه السابق :

« ما يكون لنا ان نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية . ومن عجائب القدر ان هذا الجنس الذي استطاع ان يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها ، لم ينتج اي اثر فلسفي خاص به .

---

١ — Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris, 2ème éd. p. 10.

٢ — Oeuvres Complètes de Ernest Renan, T. III, p. 12.

وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً خارجياً صرفاً ليس فيه كبير عناء وتقليداً للفلسفة اليونانية »[1].

وهكذا يدخل رينان في حكمه على الفلسفة الاسلامية عنصر الطبيعة السامية ويجعله أساساً للتقويم والتقدير. ويضيف الى ذلك في مكان آخر ان خواص النفس السامية إنما تتجلى في انسياق فطرتها الى التوحيد من جهة الدين، والى البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية. وبذلك فتح رينان البـــاب على مصراعيه امام جيل كبير من المفكرين حذوا حذوه وربطوا مثله بين العنصرية ونمط التفكير. فنجد المستشرق الالماني شمويلدرز (Schmölders) مثلاً يؤكد في كتابه (مبحث في المذاهب الفلسفية عند العرب) ان العرب كانوا عاجزين عن ان يحملوا باستمرار مشعل العـلوم والفنون وعن ان يقودوا الأمم الاخرى الى الكمال الدائم. « فالجنس السامي على العموم لم يقدّر له على مـا يبدو ان يقوم بهذا الدور »[2]. ويقول ايضاً: « اننا لا نستطيع ان نذكر قط فلسفة عربية على الوجه الدقيق لما يُفهم من هـذه العبارة كما نذكر فلسفة يونانية وفلسفة المانيـة. الخ. ومهما ذكرنا هذه العبارة (التي سأستعملها انا نفسي على سبيل الاختصار) فإنا لا نقصد شيئاً آخر غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب. اما ان تكون لهم فلسفة خاصة قائمة على مبادىء اقليمية (indigènes) ومدروسة دراسة منهجية فهذا ما لم يظهر على أيديهم »[3].

فالعقلية العربية لا تقوى على التفكير المنهجي والبحث المنظم. انهـا كما يقول احد تلاميذ رينان (ليون غوتييه) عقلية تفريق لا عقلية تنسيق،

---

١ ـ المصدر السابق ص ١٧ .

٢ ـ Schmölders : Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris, 1842, p. 2 - 3.

٣ ـ المصدر السابق ص ٤ .

فهي عقلية تقتنص الطرائف ، ومجال إبداعها الافكار القصيرة والملاحظات العابرة بعكس العقلية الآرية [1] .

وفي عرض غامض يسير في تيار رينان وإن كان يختلف عنه قليلاً في بعض التفاصيل ، وبحث مبهم وغير علمي لميزات كل من الحضارتين اليونانية والعربية يؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ان « الروح اليونانية تمتاز اول ما تمتاز بالذاتية ، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات ، وبأنها في وضع افقي بإزاء هذه الذوات الاخرى حتى ولو كانت هذه الذوات إلهية ؛ بينما الروح الاسلامية تفني الذات في كلٍ ليست الذوات المختلفة اجزاء تُكوِّنه ، بل هو كلٌ يعلو على الذوات كلها ، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه ، يسيرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد . فالروح الاسلامية تنكر الذاتية إذن أشد الانكار ، وإنكار الذاتية يتنافى مع ايجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة » [2] .

ذلك هو مجمل آراء الفريق الذي ينكر وجود الفلسفة الاسلامية ، على تفاوت في الانكار وأسبابه .

ومن اقطاب الفريق الآخر ، أي الفريق الذي يقول بوجود فلسفة اسلامية نجد ركناً من اركان الاستشراق في فرنسا في القرن الماضي هو ارنست رينان ايضاً . فلنستمع اليه يقول في كتابه الذي ألمعنا اليه (ابن رشد ومذهبه) والذي انكر فيه – في عبارة اوردناها له – وجود فلسفة اسلامية ذات عناصر خاصة : « اتخذ العرب من تفسير آراء ارسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة ، المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس عند

---

١ – ليون غوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ترجمة محمد يوسف موسى انظر الباب الاول وخاصة ص ٦٣ و ١٠٥ – ١٠٦ .

٢ – عبدالرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين، القاهرة ١٩٤٠ ص و – ز .

اليونان »[1] . ويقول ايضاً في نفس الكتاب ونفس الصفحة : « ان الفلسفة لم تكن سوى حدث عارض في تاريخ الفكر العربي . فالحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام انما ينبغي التماسها في مذاهب المتكلمين » .

وتتفاوت الاحكام بعد ذلك وتتراوح الآراء بين هذين الفريقين . بل اننا لنجد في معاصري رينان الفرنسيين من لا يقرّه على رأيه العنصري ويرميه بالتحامل على الفلسفة الاسلامية :

فهذا غوستاف دوغا بعد ان يورد عبارة شمويلدرز الآنفة الذكر وعبارة رينان التي يقلل فيها من شأن ما يسميه بالجنس السامي ، يعلق على امثال هذه الاحكام بأنها « انما هي احكام تذهب في الاطلاق الى حد الشطط ، وما مصدرها سوى سوء التحديد للفلسفة الاسلامية . يضاف اليه جهلنا بما للعرب من مصنفات فلسفية غير شروحهم على مؤلفات ارسطو ... وما أسوق إلا شاهداً واحداً : فهل يظن ظانّ ان عقلاً كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً ، وأنه لم يكن سوى مقلد لليونان ؟ فلهذا الفيلسوف العظيم نوعان من الكتب : شروح على مؤلفات ارسطو وجملة المعارف الموضوعة في اطار فلسفته ، وكتب من ابتكاره الخاص مثل كتابه (الحكمة المشرقية) وكتابه (الاشارات) وسائر كتبه الخاصة . أوليست مذاهب المعتزلة والأشعرية ثماراً بديعة انتجها الجنس العربي » ؟ ويتابع دوغا كلامه قائلاً :

« ويبدو لي ان طريقة العالِم مونك (Munk) في رسم ملامح هذه الفلسفة أدنى الى الصواب » .

ثم يذكر قول مونك :

« وعلى العموم ، يمكننا ان نقول ان الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائين صرفاً ، وإنما هي توشك ان تكون قد تقلبت في جميع

---

١ — Œuvres Complètes p. 84 .

الاطوار التي مرّت بها في العالم المسيحي . فنحن نجد فيها مذهب اهل السنّة الواقفين عند النصوص ، ومذهب الشك ونظرية الفيض ، بل ونجد فيها مذاهب شبيهة بمذهب سبينوزا ومذاهب وحدة الوجود الحديث »[١] .

هذا ومنشأ سوء الظن بالفلسفة الاسلامية ان رينان وأمثاله لم يضعوا آراءهم بعد دراسة كاملة ولم يستمدوها من التفكير الاسلامي نفسه في اصوله ومصادره ، وإنما كانوا يعبرون عما كان متداولاً في المخطوطات اللاتينية عندما لم تكن الدراسات الاسلامية الصحيحة قد بدأت بعد ، « ذلك ان بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين دون ان يكون لهم إلمام بلغتهم او دون ان تتوفر لديهم المصادر العربية الكافية . وانتهوا الى احكام لا يمكن إلا ان تكون سريعة وناقصة »[٢] . ومع هذا فقد قُدر لها ان تنتشر كما تنتشر النار في الهشيم ، وكما ينتشر الظلام بعد مغيب الشمس . فتلقفتها الدوائر العلمية وغير العلمية ، واختلفت الاغراض والمآرب .

وهناك سبب آخر جعل هذا الفريق من الباحثين ينكر وجود الفلسفة الاسلامية . ذلك ان الأسس الفلسفية والآراء التي جاءت بها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة اليونان والمنهج اليوناني في معالجة المباحث الفلسفية . فالعرب لم يكن لهم عهد بالفلسفة قبل ظهور الترجمات . فلما نُقلت علوم اليونان والهنود والفرس وفلسفتهم الى لغة القرآن واطلع عليها المثقفون منهم تأثروا بها وأنضجوا افكارهم بمعانيها ، فبقي إنتاجهم يشف عن مصادره ، حتى ليذهب البعض الى ان العرب لم يكونوا إلا نقلة وحفظة . فالفلاسفة

---

١ — Gustave Dugat : Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, Paris, 1878 p. XVI - XVII.

٢ — الدكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيق ، القاهرة ١٩٤٧ صفحة ٤ .

العرب قد اخذوا عن ارسطو معظم آرائه وأعجبوا بأفلاطون وأفلوطين أيما اعجاب وتابعوهما في نواح عدة ، حتى ان الفلسفة الاسلامية لا يمكن فهمها بل لا يمكن تصوُّرها بدون الفلسفة اليونانية . فأفلاطون وأرسطو والرواقيون وأفلوطين كانوا المعلمين الحقيقيين للفلاسفة المسلمين .

ومن اسباب انكار الفلسفة الاسلامية ايضاً ان اكثر الفلاسفة لم يكونوا عرباً اقحاحاً ، بل كانوا خليطاً من شعوب متعددة يجمع بينهم الاسلام .

والحق ان الحملة على العرب قديمة كما هو معلوم . فما الحملة على الفلسفة الاسلامية والفكر الإسلامي في نظرنا سوى استمرار للتيار الشعوبي الذي يتنكر لدور العرب في حمــل الرسالة الانسانيــة والاشعاع الحضاري ، ويقول ان الحضارة العربية والإسلامية ما هي إلا اقتباسات من الاعاجم ، يريد بذلك زعزعة الثقة بالنفس وتمهيد الطريق امام الغزو الاستعماري الذي نشط في هذه البلاد منذ زمن طويل . يغذي ذلك كلـه شعور الاوروبي بالتعالي وجراثيم الكبرياء التي يتلقاها في الجو المنزلي منذ الطفولة وفيه يتكون تصوّره للعالم وللانسانية . فهو يعتقد بصلف ان العـــالم مقصور على اوروبا وحـــدها وان التاريـخ الاوربي هو التاريخ العالمي ، وان التاريخ والحضارة إنما يبتدئان في اثينا ويمران بروما ثم يختفيان فجأة من الوجود لمدة الف عام ، ثم يظهران من جديد في ايطاليـــا وباريس في حركة النهضة . اما قبل اثينا فليس من شيء ذي بال يستحق ان يتذكره هذا الفرْد ، وكذلك ليس بعد أثينا شيء . فهو لا يرى بين ارسطو وديكارت الا الفراغ !

على ان الحملة على الفلسفة الإسلامية قـد خفت حدتها لحسن الحظ ، وذلك لتقدم الدراسات العربية والإسلامية والرجوع الى المظان الاولى للفكر الإسلامي ودراسته في أصوله ومصادره . كما ان روح التعصب على العروبة والإسلام قد ضعفت عند عدد كبير من الباحثين الغربيين وبدأت تتغلب عليهم روح التجرد والموضوعية والبعد عن الهوى . فلا

يمكن للعلم الا ان يصقل النفوس ويرتفع بها عن الاحقاد والضغائن ، او على الاقل هذا ما نرجو .

●

نحن لا ننكر ان العقلية عند المسلمين لها اصول مختلفة ومصادر متعددة ، منها اليوناني ومنها الهندي ومنها الفارسي :

فقد عرفوا الفلسفة اليونانية ، في وقت مبكر كما مر معنا وذلك عن طريق النقلة السريان . فأقبلوا عليها واشبعوها درساً وتمحيصاً .

وعرفوا الفلسفة الهندية ببغداد . فقد وصلت اليهم عن طريق الاتصال الاقتصادي بين المسلمين وأهل الهند منذ ُفتحت السند في ايام بني امية . كما وصلت اليهم ايضاً عن طريق الكتب الهندية التي ُترجمت للمسلمين ايام المنصور . ووصلت اليهم اخيراً حين فتح محمود سبكتكين ، الملقب بيمين الدولة وأمين الملة ، بلاد الهند ، فكان هذا الفتح علة انتشار الآراء الهندية المختلفة في بلاد المسلمين كما كان هذا الفتح ايضاً علة انتشار الاسلام في بلاد الهند .

وعرفوا الفلسفة الفارسية منذ بدأ اختلاط العرب بالفرس يشتد في ايام بني امية . وظهرت الكتب الفارسية مترجمة ايام العباسيين بفضل ابن المقفع وبني نوبخت .

اجل لقد عرف العرب كل اولئك لإنتاج حياتهم العقلية . فالفلسفة الاسلامية لم تخرج الى الوجود إلا من الاتصال بين الاسلام والنزعات الفكرية الاسلامية وبين ثمرات الفكر الاجنبي ومناهج العقل الفلسفي الاجنبي ، ولا سيما اليوناني . ولكن أي عيب في هذا ؟ ان جميع الفلاسفة في القرون الوسطى – اسلامية كانت او مسيحية – كانوا عيالاً على الفلاسفة اليونان . بيد ان هذا لا يقلل من شأنهم . ولولا ان ذلك هو حكم البيئة والعصر والمرحلة التاريخية والمنطق الثقافي والحضاري لتلك الفترة الطويلة

لنشطت العقول اكثر ممـــا نشطت ، ولتفتقت القرائح خيراً مما تفتقت ، ولتمخضت الأذهان عن نتائج غير التي تمخضت عنها .

فالنقد التاريخي يوجب علينا ان نحـكم على القوم بحسب العصر الذي نشأوا فيه ودور الحضارة الذي ظهروا إبانه ، ثم بحسب مميزات شخصياتهم الخاصة باعتبارها مقاومة لتيارات سابقة او معاصرة . ثم باعتبارها ايضاً مبشرة بتيارات اخرى جديدة سيكون – او لن يكون – لهـا شأن في العصور التالية .

هذه أهم الأسس التي يجب ان يكون حكمنا على الفلاسفة الاسلاميين بموجبها . وعلى هذا فإذا أردنا ان نبحث في القيمة الذاتية والمكانة التاريخية للفلسفة الاسلامية فلا بدّ ان نقرر قبل كل شيء انها ليست فلسفة خالدة ، حتى ننظر اليها خارجة عن إطار عصرها وظروفها . انها فلسفة كسائر الفلسفات ينبغي ان يراعى في تقديرها النظرة التاريخية . كما ان خصائص التفكير في العصور الوسطى غيرها في العصور القديمة او في العصر الحديث . فكل عصر إنما يصبو الى مزاج ما من العبقرية يحتاج اليه اكثر من غيره ، فلا نطلب من القرون الوسطى اكثر مما تطيق ولا نحملها فوق ما تحتمل . ولنعلم ان لليونان تجارب في التاريخ والبيئة والحضارة لم تتوفر لرجال الفكر في القرون الوسطى ، اولئك الرجال الذين عاشوا في مناخ عقـلي غير ذلك الذي عاش فيه اليونان ، وهبّت عليهم نفحات وأنسام لم يعرفها اليونان ، وكانت لهم مُثل وقيم ومسؤوليات لم تكن لليونان ، فكيف يُطلب منهم بعد ذلك ان يكونوا كاليونان ؟ ان الاختلاف بين عقليتين لا يجعل احداهما افضل من الاخرى ، بل ان هذا الاختلاف ضروري جداً وطبيعي جداً ويجب النظر اليه دائماً على انه إنمـا يعبر عن واقع حي محسوس . فكل من العقليتين صحيحة في نطاقها وكل منها ضرورية في الحياة وللحياة .

ثم من ذا الذي لم يتتلمذ على من سبقه ويقتفِ أثر من تقـدمه ؟ فان الآراء والافكار لا تعيش إلا بهذا الطريق ولا تتولد بعضها من بعض إلا

بالاقتباس والاستعارة والنقل ، دون ان يستلزم ذلك استرقاقاً وعبودية . فالانسان اجتماعي تعاوني لا سيما في عمله العقلي الذي هو عنوان مجده . فلعمله دائماً ينابيع يستقي منها وأصول يبني عليها . فالاعمال الفكرية ليست وليدة يوم او شهر او سنة ، ولا هي مقتصرة على شعب دون آخر . فهي تتوالى ببطء وتنمو في مخيلة الشعوب على أجيال متطاولة ، ثم يتغذى بعضها ببعض ويتولد بعضها من بعض وتنتقل من صورة الى اخرى وإن لم يفطن لها التاريخ . فالفكرة الواحدة يتلقفها اشخاص متعددون ثم لا تلبث ان تظهر على أيديهم في مظاهر مختلفة ، لأنها عندما تنتقل من شخص الى آخر او من بيئة الى اخرى تدخل في نظام فكري جديد وتطرأ عليها تغيرات شتى . وهي في هذه الحال لم تعد ملكاً لأصحابها الأولين ، بل لقد اصبحت حقاً مشاعاً يمكن لكل احد ان يستمتع بخيراته ويتخذ منه منطلقاً لأفكار جديدة تناسب روحه وتلبي حاجاته وتخفف من الضغط والتوتر في نفسه .

وإذن فلا عيب على الانسان ان يأخذ عن أخيه الانسان . إنما العيب كل العيب ان يظل عاجزاً مقصراً عن معلمه الذي كان نبعاً له ومستقى لأفكاره . فلكل فيلسوف الحق في ان يأخذ عن اي فيلسوف آخر ، فهذا لا أهمية له ، ولكن الذي له كل الأهمية إنما هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الآراء وكيف سلك بإزائها وأي نتائج استخلص منها .

واذا أردنا ان نقف على مبلغ ما فعله العرب بفلسفة الأوائل وكيف سلكوا بإزائها وأي نتائج استخلصوها منها فما علينا إلا ان نقارنهم بالسريان الذين كانوا أقرب منهم الى هذه الفلسفة وأشد تأثراً بها قبل الفتح الاسلامي بزمن طويل . ومع هذا فقد عجزوا عن ان يخرجوا مفكراً واحداً تصحّ مقارنته بجابر بن حيان وابن الهيثم والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم . ويجب ان نقارنهم ايضاً بالبيزنطيين الذين ورثوا الفلسفة اليونانية فظلت كتبها في الأقبية والسراديب حتى جاء

العرب فانتشلوها وأخرجوها من مكامنها . فالدولة البيزنطية لم تنجب طوال تاريخها مفكرين عظماء كالذين أنجبهم الاسلام ولم تشهد قيـام نهضة كالتي قامت في بلاد الاسلام .

فليت شعري ! علام يدل كل هذا ان لم يكن يدل على ان الحملات التي شُنت على الفكر الإسلامي والفلسفة الاسلامية ليست حملات مخلصة ، وان الاحكام التي اطلقها البعض عليها كانت احكاماً متعجلة جائرة لم تصدر بروح علمي نزيه وبعقلية موضوعية متجردة . ولكن ذلك لا يمنع ان يكون فيهم من اخطأ الاجتهاد وتسرع في الحكم فلم يحالفه التوفيق وكان ما وصل اليه هو جهد المقل . فلا حرج عليه في هذه الحال ما دام يتوخى الدقة والامانة والموضوعية .

وهكذا فما اقتبسه العرب والاغارقـة والفرس والهنـود وغـيرهم لم يكن في ايديهم سوى اداة للعمل . وهم لم يقدموا على الاكتساب من تجارب الامم السابقة الا مدفوعين بتلقائية غنية خصبة تحدوها ارادة واعية تصارع طبيعة متمردة ، وهذا دليل حيوية ونشاط وليس عرضاً من اعراض المرض والتخلف . وبعبارة اخرى ، ليس التراث اليوناني والاجنبي هو الذي رحل الى بلاد المسلمين ، بل ان المسلمين الذين كان لهم اتجاه عقلي خـــاص ومزاج فكري معين هم الذين اختاروا جزءاً بعينه من تراث الاوائل ، ثم صبغوا هذا الجزء بصبغتهم وحوروه كي يلائم طبيعتهم ويجعلوا منه نوعاً جديداً من التعبير العقلي له معنى بالنسبة اليهم وبالنسبة اليهـم وحدهم . انهم لم يقبلوا هذا الجزء الا ليستخدموه ، فلقد اكتشفوا فيه امكانية الخلق والابتكار ، اكتشفوا فيه مرآة لآمالهم وصورة لامانيهم ووسيلة للتصرف تصرفاً سليماً حكيماً في الحالات المفاجئة .

اجل لقد جاء هذا الجزء اليهم لكي يجد ارضاً خصبة مهيأة للخلق والابداع ، وبيئة صالحـة اكتملت لديها جميع وسائل البحث ، وعقلية منهجية متسقة تعالج الامور بنظرة كلية ، وذلك لكثرة معاناة اصحابها

الاعمال الذهنية التي اورثهم اياها النظر في العلوم الطبيعية والتفكير في المسائل الشرعية خاصة مسائل الفقه واقضيته وقياساتـه . فمن السذاجة حقاً ان يقال ان الدراسات الفقهية المعقدة ومباحث الطب والفلك والرياضة ، هي وليـدة عقلية مشتتة لا تتبع في مسارها الطويل منهجاً ولا نظاماً . فكأنهم لم يطلبوا هذا التراث الا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية الى مستوى هذا التراث . بمعنى انه لو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث الى لغتهم لعمدوا – ومن يدري ؟ – الى مناهل نفوسهم يفجرونها طاقات غزيرة وعبقريات سامقة ومواهب فذة ، ولكان من الممكن ان ينطلق الفكر العربي آنذاك الى مداه فيبدع فلسفة خاصة به لعلها كانت لا تخلو من اصالة وقوة ! وبذلك لم تكن الفلسفة اليونانية والعلم الهندي والحكمة الفارسية .... سوى روافـد اندفعت لتصب في المجرى الكبير وتلتقي بتيار صاخب يجيش بالعقول المتفتحة والنفوس المشرقة والاذهان الواعية والبصائر النافذة والآمال الكبيرة والمسؤليات الضخمة والقيم السامية والمثل الرفيعة ! فإنما العبرة كل العبرة بهذا التيار الصاخب وبما يزخر فيه من قوى جبارة هي التي تصنع التاريخ ، وليست العبرة ابداً بنفحات يجود بهـا جماعة من المترجمين المحترفين يعملون بأجر معلوم ، فيترجمون لا استزادة من العلم ، بل طلباً للرفد واستكثاراً من النشب .

•

ان كل فيلسوف هو الذي يصنع فلسفته بنفسه ، لا تصدقوا العكس ابداً . فهو لا يجلس على اريكته هادئاً صامتاً ليتلقى توجيه سلفه ووحيه ويُحمل على تياره مستسلماً خاضعاً ليس له من الامر شيء ، وإنما هو يُعمل عقـله في فهم اغراض سلفه وسبر اغواره في محاولة لتجاوزه ولسان حاله يقول :

اني وإن كنت الاخير زمانه لآتٍ بمـا لم تستطعه الاوائل

فالفيلسوف – ككل كائن حي – ليس شيئاً جامداً تجري عليه احكام الضرورة العمياء . انه شخصية متمردة تتميز بإرادة واعية وتفكير مستقل ، وتصبو الى التعبير عن ذاتها بمختلف اشكال التعبير والى فرض وجودها بشتى الصور لتثير الاذهان من حولها وتحرك العقول والمدارك ، وتمدها بالطاقة اللازمة لإحداث التغيير والتفجير .

في كل وقت توجد حركة فلسفية ، فلا يخلو زمان منها ، لكن الفيلسوف لا ينقاد لها باستمرار بل يُجري حواراً معها . فلئن جنحت الى ان تفرض عليه شروطها وتملي احكامها فان ارادة الفيلسوف في مستطاعها هي ايضاً ان تناقش تلك الشروط وتنقض تلك الاحكام . ان الجو العقلي المحيط بالفيلسوف او السابق عليه لا بد ان يؤثر في هذا الفيلسوف ويعمل على تشكيله وصوغه بما يلائم طبيعة ذلك الجو وصبه في القوالب المناسبة ، لكن ذلك كله لا يمنع ان يظل الفيلسوف عاملاً هاماً في الحركة الفلسفية التي يعيش في تيارها .

ان المشاكل التي يعالجها الفيلسوف ويهتمّ بإيجاد حل لها إنما هي المشاكل التي تُثار في عصره ، او على الأقل تلك التي يستشفها هو بقوة بصيرته ممـا يلوح وراء الأفق او تموج به أحداث متوقّعة . كما ان العلم الذي يستعمله الفيلسوف لحلّ هذه المشاكل هو علم زمنه . لذلك كان لا بد ان نعثر في آثاره على كثير من الآراء والافكار التي لمعاصريه او لسابقيه . وقد يكون هو شاعراً بهذه الآراء والافكار متنبهاً لها ، وقد تصبح جزءاً من محصوله العقلي دون ان يلتفت اليها . المهم ان آثاره ليست بنـات أفكاره هو وحده ، وإنما هي نتاج جيل من الافكار كان هذا الفيلسوف ركناً من أركانها وعاملاً أساسياً فيها . وهنا تكمن أهميته . وكيف يكون الامر غير ذلك والانسان لا يتأتى له ان يشرح الجديد ويعبر عمـا فيه من أصالة وجدّة إلا معتمداً على القديم ، مستخدماً لمشاكل أثيرت من قبل وحلول عولجت بها هذه المشاكل ، وبالتالي لا بد ان يستخدم العلم والفلسفة

والتراث العقلي كله بحسب منطق العصر ومفاهيمه . هذه هي المادة الخام التي يستخدمها كبار المفكرين فضلاً عن أقزامهم ليعبروا عن أفكارهم هم ويخلعوا عليها صورة مفهومة . غير اننا نتساق في الوهم عندما نظن ان هذه العناصر الأولية هي عناصر أساسية في بناء المذهب الفلسفي . كلا . فهي لا تعدو ان تكون أداة للتعبير عن هذا المذهب ووسيلة لإعطائه صورة معقولة مقبولة في الأذهان .

وهكذا لا يخلو مذهب من المذاهب من عدد لا يُحصى من أوجه الشبه الجزئية بغيره من المذاهب . بل قد تكون وجوه الشبه هذه قوية الى حد يفقأ العين ، ومع ذلك لا يعدو هذا ان يكون مظهراً خارجياً . اما أساس المذهب وجوهره وروحه ولبّ لبابه فشيء آخر لا ينفذ اليه اسلوب النقد التاريخي ، اسلوب تمزيق المذهب الى خرق وقصاصات تفقد قيمتها عندما تنزع من مصدرها . ولكي نفهم أساس المذهب وجوهره وروحه ولبّ لبابه يجب ان نعيش مع صاحبه طويلاً ونشاطره – بنوع من الحدس العميق والبصيرة النفاذة – الافكار والمشاعر التي تثيره وتجذب اهتمامه ، وذلك لنقترب ما أمكن من النقطة التي توجّه أفكاره والتي نذر نفسه لإيضاحها والتعبير عنها وفضّ مكنوناتها ، والإفصاح عما تبشر به من كل جديد وطريف . فكل أجزاء المذهب موجّهة نحو هذه البؤرة ، فتراها يتداخل بعضها في بعض ويلتف بعضها حول بعض وينصهر بعضها في بعض بحسب أوضاع هذه البؤرة ومقتضياتها الآنية والمستقبلة وحاجاتها العاجلة والآجلة .

دعوا الفيلسوف في همومه ، فما يشغله لا يشغلنا وما يثيره لا يثيرنا ، والاشياء التي يكون لها معنى بالنسبة اليه قد لا يكون لها اي معنى بالنسبة الينا . انه أسير عالمه الخاص ، يسعى بيننا بجسمه لكن مسافات شاسعة تفصلنا عنه . ان نقطة واحدة تؤرقه وتنغص عليه حياته وتستغرق وجوده وكيانه : فاذا كتب فإنما يكتب عنها واذا دوّن شيئاً فإنما يدوّن

فيها . ثم يكتب ويدوّن ويعيد الكتابة والتدوين لعله يكون أحسن تعبيراً وأفصح بياناً . وهكذا تنقضي حياته بين تعبير وإجادة التعبير ولا همّ له إلا توضيح هذه النقطة والتزام الفكرة فيها وإيجاد الوسائل الكفيلة بنقلها الى الآخرين وإقناعهم بها واجتذابهم نحوها بأفصح لسان وأوفى بيان .

هذا اذا نظرنا الى الفيلسوف من الداخل . اما اذا نظرنا اليه من الخارج فلن نجد غير مجموع مبرقش من الصور الباهتة والأوضاع المقلوبة .

●

ان هذه الطريقة التي لا ترى في الفكر الاسلامي إلا صورة للتأثيرات الاجنبية لم تعد طريقة علمية عصرية ، فلقد تركها اصحابها منذ زمن طويل لأنها لا تقول لنا :

لم انتقلت هذه التأثيرات الى العرب في زمن بعينه ولمدة بعينها ؟

لم كان لها ابلغ الأثر في المسلمين على رغم ما وضع امامها من عراقيل؟

ان كل شيء يتضح لنا من هـذه الناحية اذا تذكرنا التغيرات العميقة التي طرأت على شبه الجزيرة العربية في اوائل القرن السابع للميلاد ، أي عندما قام محمد عليه السلام بحركته العظيمة . هنالك نرى كيف ان نظم الحياة العربية قد تبدلت رأساً على عقب ، فاستتبع ذلـك نشوء مجتمع جديد له حاجات جديدة ، وآمال جديدة ، وأهداف جديدة ، ومسؤوليات وأعباء جديدة ، وقيم ومُثل جديدة ، وهذا مـا جعله يتطلع الى آفاق جديدة . وإذن فانتفاضة الاسلام ومبادىء القرآن والتغيرات الداخلية التي طرأت على الجزيرة العربية ، هي وحدها التي خلقت الظروف الملائمة لتكوين عقلية جديدة وأوجدت التربة الصالحة لهـا . أما دور الترجمة فإننا مع اعترافنا بأهميتها ومع إقرارنا بالعمل العظيم الذي نهضت بـه والخدمات الجلى التي اسدتها للمسلمين ، فانها تظل قيمة مهدورة لولا ما لقيت من إعزاز وتكريم . بل ان دور الترجمة — بدلاً من ان تكون خالقة لهذه الانتفاضة —

مخلوقة بها ، مدينة لها بالوجود ، بمعنى انه يرجع الى العرب وانتفاضة العرب فضل انشاء هذه الدور لاستخدامها في اغراضهم وتسخيرها لحاجاتهم .

اجل لا يجوز ابداً ان ننسى او نتناسى العوامل الداخلية التي شاركت في صنع تاريخ الجزيرة العربية ، وبالتـالي تاريخ الفكر الاسلامي والفلسفة الاسلامية . فإذا كان البعض لا يرون هذه المنطقة إلا من الخارج ويجعلونها خاضعة لمؤثرات سطحية بحتة لا رأي لهـا فيها تسيرها كما تريد وتعبث بها كيفما تشاء ، دون ان يقيموا وزناً لمـا كان يعتمل فيها من احداث وتطورات ، وإذا كانوا يوسعون فلاسفة الاسلام ومفكريهم تقريعاً ويُنحون باللائمة عليهم لعدم انطباق المعايير اليونانية عليهم او لعدم امكانية صبهم في قوالب اليونان – ناسين او متناسين بعـد الشقة وطول المسافة الزمانية والمكانية بين اليونان والعرب واختلاف تجارب كل منهما في منطق التاريخ والحضارة – فإننا في هذا الكتاب وفي الطبعات التالية منه بصورة عامة وفي كتابنا القادم [1] بصورة خاصة لن نمل ولن نكل عن دراسة المنطقة من الداخل وتوجيه الانظار الى مـا يجري فيها بالفعل لا بحسب معايير وقوالب مصنوعة لغيرها ، فضلاً عن ان هـذه المعايير والقوالب من شأنها ان تصرفنا عن الدراسة الوضعية الواقعية . هـذا هو لب الدراسة المبنية على اقتناص الحياة العقلية عند المسلمين من الداخل وهـذا هو ايضاً – في رأينا – لب الدراسة الوضعية التي لا تعبأ بالمعايير المصطنعة والقوالب التي قُدّت لغير اصحابها .

●

ولئن نفذت الى الثقافة الاسلامية تيارات مختلفة اجتمعت فيها وتفاعلت ، إلا انها مع ذلك أنبتت نباتاً جديداً طيباً لا هو باليوناني ولا هو بالفارسي ولا هو بالهندي ... انه نبات عربي اسلامي له طابعه الخاص الذي لا يقلل

---

١ – التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية .

من شأنه انه يسير في تيار الفكر اليوناني او الفارسي او الهندي ، لأن الفلاسفة الاسلاميين يخالفون الفلاسفة اليونان في المفاهيم والأدلة والغاية . وليس هذا الخلاف من وجهة نظر الدين وحده ، بل هو في بعض المسائل الكبرى خلاف عقلي فلسفي من الطراز الاول كما سنرى .

وكيفما كانت الافكار الاجنبية التي تسربت الى المسلمين فانهم قد استطاعوا ان يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وينشئوا لأنفسهم حياة فكرية مستقلة ليست هي حياة اليونان او الفرس او الهنود ... انها شيء من ذلك ولكنها ايضاً شيء فوق ذلك ، فيها من تلك الحيوات بمقدار ما في الشجرة من البذرة ، ثم فيها بعد ذلك وقبل ذلك مجموعة من الطاقات والقوى والمواهب الذاتية التي تغذوها وتمدّها بالنسغ حتى غدت دوحة وارفة الظل ، طيبة الثمر ، تؤتي أكلها كل حين .

ولا غرو في ذلك . فالفلسفة الاسلامية رغم اعتمادها على الفلسفة اليونانية ، ومع انها تسير في تيارات التراث اليوناني ، غير انها جاءت لتحل مجموعة من المشكلات تبدت للمسلمين في اطار يتألف من عوامل عرف اليونان بعضها ولم يعرفوا بعضها الآخر. كما ان الفلسفة الاسلامية ايضاً قد عُنيت بتعليل عدد من القضايا نبتت في جو الاسلام وفي زمن اختلفت فيه المُثل والقيم والمسؤوليات والآمال عما كانت عليه في ايام اليونان . كل اولئك من شأنه ان يغذو الشجرة الباسقة الجديدة ويرتفع بها في عنان السماء .

انها شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء . ولكنه فرع ليس له شكل هندسي منتظم . فترى بعض الاغصان باسقاً متطاولاً في الفضاء له ظل ظليل وثمر مبارك ، وبعضها قميئاً قليل الجني هو كل ما تسمح به حياة الشجرة ولا تسمح بسواه ، غير ان جميع الاغصان على تفاوتها تُسقى بماء واحد وتنتظمها حياة واحدة وتخدم غرضاً واحداً .

وكذلك الحياة العقلية في الاسلام . ففيها اروع الذخائر وأجمل المفاخر وأجلّ الأسماء في الفكر الانساني ، كما فيها ايضاً مَن هم دون هؤلاء وأقل

منهم شأناً ، وفيها مَن هم بين ذلك . والحق ان عباقرة الاسلام لم يبرزوا في ميدان الفلسفة كما برزوا في ميادين الحياة العقلية الاخرى ، ولم تتفتق قرائحهم في اصل الكون والحيـاة والوجود كما تفتقت في تذليل صعاب الكون والحياة والوجود ، وتسخير كل شيء لمصالح شعوبهم وخدمة المُثل والقيم التي يؤمنون بها . وهذا التذليل وهذا التسخير وهذه الخدمة ، كل اولئك لا يجري على هامش الحياة العقلية بل هو منها في الصميم ، إذ لا تقلّ درجة التركيز والتجريد فيه عنها في الفلسفة البحتة ، فالحياة العقلية ليست وقفاً على الفلسفة وحدها . كل ما هنالك ان الحياة تتطلب هـذا وذاك ولا تستغني عن هـذا وذاك ولكن بدرجات متفـاوتة . فالتنوع ضروري في حيـاة الأمم والشعوب ، وإنمـا ظروف المكان والزمان والحضارة والمرحلة التاريخية والحاجات الروحية والاقتصادية هي التي تُغلّب ظلالاً على اخرى وتعطي للحياة مزاجاً تنفرد به برهة من الزمن . فاذا تغيّرت هـذه الاوضاع تغيّرت الظلال وتغيّر المزاج ، وبالتـالي اختلف النتاج . وعلى كل حـال ، ان ما اعطاه المسلمون في عصورهم الذهبية كان القدر الذي يسمح بـه العقل الانساني آنذاك ولا يسمح بسواه . فهو كل ما كانت تتسع له طاقات الفكر وقدراته .

ولا تثبت الأمم على مزاج واحد لأن أوضاع الحيـاة جميعاً في تغير مستمر ، وليس هناك شعوب مجتباة مختارة وأخرى متخلفة بالفطرة ، وإنما هي ظروف وأحوال من التجـاور المكاني والتماسّ الحضاري والمشاكل الداخلية والحاجات المادية والروحية ، تعمل جميعاً فترفع هذه الامة الى القمة وتهبط بتلك الى الحضيض ، وتطبع هذا الشعب او ذاك بمزاج خاص وتكوين عقلي معين . ولا أدلّ على ذلك من ان اليونان القدماء غير اليونان المحدثين ، حتى لكأن هؤلاء ليسوا أحفاد اولئك . انهم شعب آخر لا يجمعهم بأسلافهم الأولين إلا الاسم المشترك والرقعة الجغرافية الواحدة .

ان مـا ساهم به العرب في ميدان الانتاج الفلسفي وإن كان قيماً

بالقياس الى ما ساهموا به في ميادين الحياة العقليـة الاخرى إلا انه على كل حال ثروة لا يُستهان بها . فقد أتوا بأشياء جديدة وتمخضت أذهانهم عن امور لا عهد لليونان بها ولم تكن لها نفس الأهمية التي ستكون لها عند المسلمين : نذكر منها مثلاً قولهم في الممكن والواجب والعلم الإلهي والشك والسببية والإرادة والقدرة والخلق والنبوة ، ومحاولتهم توجيه هذه النظريات جميعـاً بحيث يحدث التقارب بين العقل والنقل وبحيث ينتهون الى وضع نظرية قـائمة برأسها يبنون فيهـا أُسس التوفيق بين الفلسفة والشريعة ، وأخيراً نجد بين ذخائر العرب التي ينفردون بها عن اليونان ويسبقون بها علماء الاجتماع المحدثين فلسفة التاريخ وعلم العمران (اي علم الاجتماع) . فكل هذه النظريات خالف بها العرب فلاسفة اليونان وإن استعملوا فيها أدوات اليونان . لقد كان تصورهم للألوهية والتوحيد بدعاً في تاريخ الفلسفة الإلهية كلها فأغنوا بذلك علوم الدين وعلوم الفلسفة بثروة لا يُستهان بها .

لقد كان بين ايديهم مادة دينية غزيرة مصدرها الاسلام ، وتراث فلسفي ضخم سعوا اليه رجالاً وعلى كل ضامر وتحملوا في سبيل الحصول عليه كل عنت وارهاق ، فتمثلوه على نحـــو خاص يمليـه عليهم دينهم الجديد واستخدموه في انشاء وجهة نظرهم في الله والكون والحياة ، حتى دخل في نظام تفكيرهم واكتمل بحسب اصول حياتهم الروحية وحاجات بيئتهم الاجتماعية والعقلية ، واصبح غذاء نافعاً يجد فيه كل طالب بغيته .

ان عيب الكثير من الدارسين للفكر الإسلامي والثقافة الاسلامية انما هو تضخيم بعض الجوانب على حساب الجوانب الاخرى ، تضخيم جانب النقل والاقتباس مثلاً وتسليط الاضواء عليه دون غـيره من الجوانب ، وهذا تحيُّف لا نرضى به وتجنٍّ لا مساغ له . ان الثقافة الاسلامية فيهـا الكثير من العناصر الاجنبية ، هذا ما لا ننكره ولا نزال نكرر ايماننا به . اذ لا وجود لأمة لا تقتبس من امة اخرى ، اللهم الا ان تكون متخلفة في سلم التطور . فالتطور ، كما يقول برغسون ، لا يسير

بخطى واحدة في المجتمعات الانسانية ، انما هـو يسرع على الخصوص في المواضيع التي تلتقي فيها تيارات مختلفة . فأخذ المتأخر عن المتقدم واقتداء السابق باللاحق همـــا اداة التاريخ ووسيلة العمران وقانون المعرفة على الارض . فليس مـا جرى على العرب بعد انتفاضتهم العظيمة بدعـاً في التاريخ ، بل لقد جرى عليهم ما يجري على غيرهم من الامم بحكم احتكاكهم بشعوب مختلفة وتعرفهم الى حضارات متنوعة واطلاعهم على ملل وثقافات متباينة . هذه هي سنة التطور الاجتماعي وهذه هي سنة التاريـخ في كل زمان ومكان .

لكنه لا يكفي – للحكم على عقلية من العقليات او ثقافة من الثقافات – الاكتفاء بما نرى فيها من عناصر دخيلة . هذا مـــا قلناه دائماً ولا نزال نكرره ونردده . انه يجب البحث ايضاً عما فيها من عناصر ذاتية قـــد تغمض حيناً وقد تلتبس بغيرها احياناً . لكن مواصلة البحث والنظر كفيلة بالكشف عن الحقيقة . فلئن نفذت الى الثقافة الاسلامية تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت إلا انه لا يجوز ان ننسى ان فيها ايضاً نتائج هذا التفاعل وثمرات هذا اللقاء وهذا المزاج . ففيها ثمرات من عبقرية اهلها :

ظهرت في تقدم عـــلم الجبر والطبيعة ، والفلك والبصريات والصنعة والتاريخ والاجتماع !

ظهرت في علم الكلام الذي يقول فيه رينان « ان الفلسفة الحقيقية في الاسلام إنما يجب التماسها في مذاهب المتكلمين » ؟

ظهرت في علم اصول الفقه وما فيه من مباحث عقلية بحتة تخوض في الدليل والعلم والحاكم هل هو العقل او الشرع ، والحسن والقبح في الافعال وضبط التفكير حتى لا ينساق في شطحات الميتافيزيقا ومعمياتها .

اجل ظهرت في كل ذلك وغـــير ذلك من المباحث التي وإن كانت شرعية من حيث موضوعاتها إلا انهـا من حيث منهجها وطريقة معالجتها فلسفية بالمعنى الحديث جداً لكلمة (فلسفة) ، لأن الاتجاه الجديد في الفلسفة

اليوم إنما هو التوكيد على المنهج وتحليل الألفاظ[1] ، فالاصوليون يُعنون عناية كبيرة بالمنهج ويدققون النظر فيما يعرض عليهم في مجال الاحكام الشرعية من وقائع جديدة تحتاج الى إعمال العقل استنباطاً ، وإلى التروي في الحكم اجتهاداً ، وإلى التدقيق في الألفاظ وتحليلها من حيث المفهوم والماصدق منهجاً وطريقة . فهم بذلك أصدق معبر عن الفلسفة الاسلامية من حيث هي فلسفة مرتبطة بالاسلام ، من الفلاسفة التقليديين من مشائين وإشراقيين .

ومن هنا لا يمكننا ان نعطي صورة للفكر الفلسفي في الاسلام اذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة الُخلَّص وحدهم . حتى ليذهب البعض الى « ان هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون الفكر الإسلامي في شيء »[2] . إلا اننا لا نذهب هذا المذهب في الغلوّ والشطط ، بل نرى انهم يمثلونه عند اتصاله بالفكر اليوناني كما يمثله الأصوليون والفقهاء وعلماء الكلام سواء بسواء . فالفقه وأصول الفقه وعلم الكلام مضافاً اليها الفلسفة هي تعبيرات مختلفة للفكر الإسلامي . فمن فلاسفة الإسلام من اقترب من ارسطو مع اتجاه اسلامي ، ومنهم من ابتعد عن ارسطو وأخذ بفلسفة افلاطون مع محاولة توفيقية مع حقائق الاسلام ، ومنهم من أخذ بمبادىء فلسفة ما قبل سقراط ، ومنهم من جمع بين تراث الهند وفارس وتراث اليونان بروح اسلامي ، بل منهم من ابتعد عن الإسلام . فقد اتسع الإسلام لكل هذا دون ان يضيق به ذرعاً . فالفكر الإسلامي لم يكتفِ بتعبير واحد بل لقد اتخذ لنفسه تعبيرات شتى تتفاوت قوة وأصالة ، لكنها تظل جميعاً أفكار المسلمين . ويظل الإسلام — حتى ولو ابتعدت عنه غاية البعد — مبعث نشاطها ومركز الدائرة فيها .

وهكذا فالفكر الفلسفي في الإسلام شديد التنوع كثير التشعب متعدد

---

١ — كما في الوضعية المنطقية المعاصرة مثلاً .

٢ — الدكتور علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، الجزء الاول ص ٢١ .

الجهـات . لكن مهما تعدّدت الموضوعات واختلفت الاتجاهات وتشعّبت الطرق والمسالك فانه في علم الكلام هو نفسه في علم اصول الفقه ، هو نفسه في الفلسفة الميتافيزيقية الخالصة ، هو نفسه في علم الفلك والطبيعة والرياضة والاجتماع ... فهو إنمـــا يصدر عن حوض واحد ويُسقى بماء واحد . فاذا لمح الدارسون في هــذه الوحدة عناصر افتراق وتباين فانها ليست من التشتت والبعد بحيث تغيب وراءها آيات الوحدة . فان عناصر الافتراق التي تطفو على سطح الحياة العقلية في الإسلام هي أشبه بالأشياء التي تطفو على سطح البحر . فان احداً لا يستطيع ان يقول ان هـــذا الثبج الطافي وهذا الزبد الراغي وهذا الحطام المتاوج ، وهذا الهدير الصاخب ، وهذه السفن الماخرة ... ليست أشياء هذا الخضم العظيم الواحد او ليست معالم ثابتة او متحركة له .

وللتعرف على طبيعة الفلسفة الاسلامية نذهب مذهب المستشرق هورتن (Horten) اذ يقول في فصل عقده عن هذه الفلسفة في (دائرة المعارف الاسلامية) بعنوان (فلسفة) :

« ولتقدير ما للفلسفة الاسلامية من الشأن يجب البدء ببيان مـا في مذهب ارسطو من النقص . فلا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية ، غير انه لم ينجح في وضع نسق شامل للعالم كله منظوراً اليه من خلال صورة ذهنية واحدة . فهو لم يرد جملة العـالم الى مبدأ واحد ، انما هي اثنينية تتقابل فيها الهيولى القديمة مع الله . وهذا المذهب الارسطاليسي فيه عناصر علمية نظرية ممحصة ، لكن النزوع القوي فيه الى الاعتماد على ما في الوجود الخارجي وحده يشوبها ويعطلها : أنـّى جاءت الصوَر اذا كان الله عقلاً صرفاً ليس له ارادة ؟ وهو يحرك العـالم باعتباره معشوقاً لا كعلة فاعلة؟ ثم هو يجهل الجزئيات؟ ذلك مذهب في الألوهية ليس بفلسفي»[1] .

---

١ — لقـــد اعتمدنا على كتاب (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية) تأليف المغفور له الاستاذ العلامة مصطفى عبدالرازق في ترجمة هذا النص وجميـع النصوص الاخرى التي تقدمت على لسان رينان وشموبلدرز ودوغا بعد ادخال تعديلات طفيفة عليها اقتضاها رجوعنا الى الاصل .

فهورتن اذن يأخذ على ارسطو انه لم يستطع رد جملة العالم الى علة واحدة ما دامت الهيولى القديمة موجودة مع الله . كما انه لم يستطع وضع نظرية واحدة شاملة تنصهر فيها جميع الجزئيات في العالم وتضيع معالمها في كلٍ اكبر منها . كذلك لم يستطع تفسير حقيقة صلة الله بالعالم وكيف يؤثر فيه اذا كان مجرد علة غائية . ثم هو يجهل ما يجري في هذا العالم من أمور وحوادث جزئية . هذه هي جملة المآخذ التي يأخذها هورتن على ارسطو . ويمكن ان نضيف اليها ايضاً اضافات طفيفة تسير في نفس الاتجاه : فأرسطو ترك في مذهبه نقاطاً كثيرة معلقة دون ان يتصدى لحلها ، كما أن في مذهبه نقاطاً غامضة حيناً ومتعارضة بعضها مع بعض حيناً آخر دون ان يكلف نفسه مؤونة توضيحها او إزالة ما فيها من تناقض . وأخيراً ان مذهب ارسطو معارض للاسلام في كثير من جوانبه ، كما ان في الاسلام قضايا كثيرة لا يقرّها ارسطو . في هذه النقاط جميعاً ستتفجر عبقرية فلاسفة الاسلام ، وسنشهد معركة حامية الوطيس لاتخاذ موقف معين منها ، مما نتج عنه سد جميع الثغرات في فلسفة ارسطو وجلاء كل غامض فيها والبت في كل ما تركه معلقاً بدون حل ، وإحكام الصلة بين الله والعالم وتحويل الله من علة غائية الى علة فاعلة ، وجعله محيطاً بكل شيء علماً ، وصهر الجزئيات جميعاً في نظرة واحدة شاملة تستغرق كل شيء ، وأخيراً تقريب ارسطو من الاسلام وتقريب الاسلام من ارسطو ، والتوفيق بينهما بإدخال تغييرات تتفاوت في العمق والقوة والأصالة – في قضايا الفلسفة الاساسية والفرعية من شأنها تقريب مسافة الخلف بين الفلسفة والدين وإزالة ما بينهما من جفاء ثبت في الاذهان ، بل وبإضافة قضايا جديدة الى الفلسفة قال بها الدين وجهلتها الفلسفة ، كل ذلك بأدوات الفلسفة نفسها وبروح فلسفي وتفكير فلسفي لا أثر فيه لنزوة او هوى او عاطفة ، بحيث انه لو بعث ارسطو حياً لاستغاث من استخدام فلسفته من قِبل أخلص تلاميذه والمعجبين به من العرب للوصول الى نتائج لا يقرها

هو ولا يؤمن بها بل ويذهب في معارضتها الى حد الشطط !

وليس معنى ذلك بالطبع ان العرب قد اقتصروا على ارسطو وحده بل معناه انهم عملوا على اساسه وفي مخطط تفكيره مع تلافي ما فيه من نقص كما مر معنا . فقد اخذوا من ارسطو منطقه ومنهجه التجريبي العلمي وطبيعته ومعظم اقواله فيما بعد الطبيعة ، ثم اكملوه بمثالية افلاطون . كما اخذوا من مذاهب يونانية غير مذهب ارسطو وأفلاطون ، ثم ضموا الى ذلك عناصر شرقية غير يونانية اصلاً ، ثم تناولت ذلك كله يدُ صَناع استخدمته في حل مشاكلها وبناء وجهة نظرها وتفسير بعض القضايا التي نبتت في جو الاسلام وفي زمن اختلفت فيه المثل والقيم والآمال والمسؤوليات عما كانت عليه لدى اليونان .

وقد اختلف المؤرخون في التسمية التي يجب اطلاقها على هذه الفلسفة ! فهل يقال (فلسفة عربية) ام (فلسفة اسلامية) ؟ فمن المؤرخين من يسميها (فلسفة عربية) وذلك لأن اللغة العربية كانت لغة البلاد الرسمية ولغة الكلام والتداول . فبها دُونت كتب الفلسفة وبها كان الانتاج العقلي في الاسلام ، وبها كتبت معظم الآثار التي خلفها المفكرون من العرب والعجم في عصور الاسلام الذهبية . ومن المؤرخين من يسميها (فلسفة اسلامية) لأن القسم الأكبر من رجالها لم يكونوا عرباً اقحاحاً بل كانوا من جنسيات مختلفة وأصول متباينة تجمعها وحدة اللغة والدين والدولة ، في منأى عن خلوص العروبة ، وكذلك لأنها لم تنشأ في الجزيرة العربية وإنما نشأت في البلاد التي دانت بالإسلام ، ولأنها عاشت في جو الاسلام وتحت راية الاسلام .

والحق ان الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي لا طائل تحته . فلا مشاحة في الألفاظ كما يقولون وإنما العبرة بمعاني الألفاظ . فإذا لم يكن الفلاسفة والعلماء الذين انجبتهم بلاد الاسلام او اجتذبتهم اليها فعملوا فيها وشاركوا في آمالها وآلامها واضطلعوا بمسؤوليات الحكم والبناء والتفكير فيها — اقول اذا لم يكن هؤلاء الفلاسفة والعلماء من العرب الاقحاح فقد

اثروا في تطور الحياة العربية عن طريق لغـة العرب . فهم – مهما تكن اعراقهم الاصلية – ابناء العربية وجنودها وأدوات التطور والبناء فيها : بها كانوا يفكرون ويبحثون ويؤلفون ، واليها روحياً وعقلياً ينتمون . وإذا ذكرهم التاريخ فإنما يذكرهم بها لا بأنسابهم العرقية التي طغت عليها ثقافتهم اللغوية وذابت فيها . لقد نشأ في بـــلاد الاسلام روم كياقوت وأكراد كأبي الفداء ، وروس كالظاهر بيبرس وألمـان كسيف الدين لاجين وقوط كأبي بكر بن القوطية وأسبان كأبي القاسم بن بشكوال وفرنسيون كموسى ابن موسى بن فرتون وسودان كالحسن بن فاطمة الجغرافي الرحالة . وآخرون كثيرون غير هؤلاء تحدروا من اصول شتى وجنسيات مختلفة ، لكنهم جميعاً نشأوا عرباً بالإحساس والعقل والروح وكانوا رسلاً للثقافة العربية والفكر العربي . كما ان الاسلام نفسه وليد العبقرية العربية ويدين بأعظم منجزاته للعبقرية العربية . وهو برغم كل ما تسرّب اليه من العناصر الاجنبية وكل ما خضع له من التيارات والعوامل الخارجية – هدامة كانت او بناءة – فإنه يظل اثراً فذاً من آثار العبقرية العربية وإشراقة فياضة من اعظم إشراقاتها .

والعكس صحيح ايضاً : فلئن ُكتبت الفلسفة الاسلامية أو ُكتب جلها باللغة العربية فان الذين كتبوها قد دانوا بالاسلام وعاشوا في كنفه وتنفسوا في اجوائه وتغذوا بالمثل التي ينادي بها والقيم التي يدعو اليها . لقد كان الإسلام رائدهم فيما يحسون ويكتبون ، وكان القرآن داعيتهم به يبشرون وعلى انغامه يوقّعون . وما من علم من العلوم النقلية أو العقلية قام في بلاد الإسلام الا وكان محوره القرآن ، وفهم القرآن وخدمـــة اغراض القرآن .

يضاف الى ذلك ان الإسلام ليس ديناً فقط وانما هو دين وحضارة :

دين ارتفع بمشاعر بنيه إلى اجواز السماء وحلـّق بهم إلى ُسدة العرش وجنة الخـُلد و ُملكٍ لا يبلى .

وحضارة لم تعترض سبيل العلم والفكر بل ايدتـه وشجعت عليه ، ولم تحارب الفلسفة بل جدّت في طلبها واتسع صدرها لشتى الآراء والمذاهب والنّحل فغذتها وتغذت بها .

ولا يمكن لمن يتحدث عن الرقي الإنساني ونهضة العلم والفكر الا يذكر الاسلام ديناً وحضارةً وألا يشيد بالقيم والمثل التي دعا اليها ، والتي كانت تحيل المقاومة واعلان الحرب عليه الى اندفاع عنيف في سبيله ، وكانت السبب الاكبر في انتشاره السريع الهائل بين اقوام وجدوا فيه المنقذ لهم من ابناء دينهم والملجأ والحمى .

ثم ان جوهر العروبة ليس جغرافياً أو لغوياً وانما هو اجتماعي ثقافي . فالعروبة لم يعد معناها الانتساب الى جنس بعينه بل الاشتراك في حضارة بعينها وفي تجربة تاريخية وعقلية لها مُثلها واهدافها ومفاهيمها .

كل اولئك يؤكد لنا سخف التفرقة بين (الفلسفة العربية) و (الفلسفة الاسلامية) . فقد اتحدت الشعوب التي حكمها العرب بفضل اللغة العربية والدين الاسلامي معاً ، وذابت بتأثير قوة الشخصية العربية والروح العربي الفذ وقوة الإسلام وروح الإسلام في وحدة ثقافية وحضارية ذات تماسك عظيم لا يمكن التفرقة فيه بين ما يعود للإسلام وما يعود للعروبة .

اما لمَ كان كثير من مفكري الإسلام من الأعاجم او من أصل أعجمي فاني أحسب ان فن التحليل النفسي (psychanalyse) وعلم الاجتماع المعرفي (sociologie de la connaissance) قد يلقيان بعض الضوء على هذه الظاهرة التي تستوقف النظر حقاً . فالمعلوم ان معظم هؤلاء الأعاجم كانوا موالي او منحدرين من موالٍ ، وبالتـالي كانوا موضع ازدراء وتحقير من جانب بعض المتعصبين من العرب الفاتحين الذين قوّضوا عروشهم وأزالوا ملكهم ونالوا من عزتهم القومية ، فأورثوهم عُقد النقص والشعور بالتدنّي . لذلك كان لزاماً عليهم ان يؤكدوا وجودهم للعرب الغزاة بالتفوق عليهم وإبراز مواهبهم .

هذا هو الحل الذي يقدمه لنا فن التحليل النفسي ويزكّيه ايضاً علم الاجتماع المعرفي ، وإن يكن من زاوية اخرى : فكثير من الناس يتساءلون عن سبب تفوّق اليهود في البلاد التي يستقرون فيها . وقد تقدم كارل مانهيم (Mannheim) أحد مؤسسي علم الاجتماع المعرفي بتفسير لذلك يمكن تطبيقه – بعد اجراء بعض التعديلات عليه طبعاً – على المتفوقين من الأعاجم في عصور الازدهار الإسلامي . يقول مانهيم :

« ان المثل التالي يُظهر لنا كيف ان طائفة من الناس يمكن ان تنمّي في أفرادها – بسبب وضعهم الخاص في المجتمع – ملكات دون غيرها . وهكذا فالأقليات – كاليهود مثلاً – كيما يُتاح لها الاستمرار في الوجود يجب ألا تكفّ عن التفكير في السلوك الذي ينبغي عليها اتخاذه لتتكيف بالبيئة الاجتماعية التي تعيش فيها . فأبناء البلاد الأصليون يسلكون من تلقاء أنفسهم وفقاً لمعايير مجتمعهم . وأما الدخلاء الذين ينتمون الى الأقليات فانهم لا ينجحون في ان يسلكوا على النحو الذي يتوقعه منهم المجتمع إلا بجهد فيه قسط كبير من التفكير . ومن هنا طابعهم العقلي »[1] .

فالفرس مثلاً وقد ثُلّت عروشهم وغزيت اوطانهم اصبحوا غرباء في عقر دارهم ، فحملهم الشعور بالضياع على توكيد وجودهم الذي لا يمكن الحفاظ عليه إلا بجهد غير قليل من العمل العقلي . ومن هنا ، كان تفوقهم .

وقد لا يكفي هذان الحلان لإقناع البعض . لذلك نجد أن نتناول المشكلة من زاوية اخرى ، احصائية اولاً وحضارية اخيراً .

فأما من الناحية الاحصائية فان العرب كانوا جنساً من اجناس متعددة اعتنقت الاسلام . فلا يُعقل ان يساهم جنس واحد على حدته بعدد من الرجال يساوي ما ساهمت به الاجناس الاخرى مجتمعةً . فحسبه انه استطاع ان يفرض على هذه الاجناس لغته ودينه ، وإنه لعمل لو تعلمون

١ – نقلاً عن : Jacques J. Maquet, Sociologie de la Connaissance, Louvain, 1649, p. 51.

عظيم . انه عمل خارق لا مثيل له في تاريخ اللغات والأديان . فانه لم يحدث قط ان شعباً من الشعوب فرض لغته ودينــه على أمم كالأمم التي دانت بالإسلام وعلى رقعة من الارض كالرقعة التي انتشر فيهـا الاسلام وطوال العصور التي استطال فيها حكم الاسلام . وفوق هذا العمل الخارق الذي يسجّل بالفخر والاعتزاز لحساب العرب فانهم قد ساهموا بنصيبهم الكامل من الرجال بحيث يزيد عدد ما انجبوا على عدد ما انجبت كل أمة اخرى على حدة .

هذا من الناحية الاحصائية وأما من الناحية الحضارية فنحن لا ننكر – كما لم ننكر من قبل – ان اكثر الفلاسفة والعلمـاء المسلمين في القرون الوسطى لم يكونوا من اصل عربي . ولكن الذي ننكره ولا نجد له مساغاً هو القول بأن هؤلاء الفلاسفة والعلماء إنمـا يدينون بعبقرياتهم وقرائحهم الفــذة للشعوب التي انحدروا منها . فلقد انقضى الزمن الذي كانت توضع فيه حدود تكوينية وجِبِلّية بين السلالات البشرية والذي كان يظن فيه ان طرازاً معيناً من التفكير وقف على شعب معين دون سواه . فليس أبعد عن الحقيقة من القول بوجود جنس نقي خالص في أي بقعة من بقاع الارض . فليس هناك عرب خلص وفرس خلص ويونان خلص الخ .. اللهم إلا ان يتعلق الأمر ببعض الشعوب البدائية المتخلفة البعيدة عن مراكز الحضارة والتطور . وحتى هذه الشعوب فقد لا تخلو من الاختلاط بشعوب اخرى مجاورة لها . فالجنس الصافي إنما هو في الواقع تجريد عقلي خالص لا وجود له إلا في اذهان العنصريين المتطرفين ، او اولئك الذين يهتمون بتبسيط الاشياء وتحليلها وردها الى عناصرها الاولى ، بصرف النظر عمـا اذا كان لها وجود في الواقع او لم يكن . فالشعوب لا يمكن الا تختلط بعضها ببعض عـــن طريق التجارة والغزو والفتوح والهجرة والرحلة في طلب العلم ولقاء اهله ونحو ذلك .

ان ما يُعوّل عليه العلماء اليوم ليس هو الانـتماء الى سلالة معينة او جنس من الأجناس المختارة (فضلاً عن ان هذه الكلمة الأخيرة غير علمية

ولا معنى لها إلا في اذهان المتعصبين من اصحاب العقول المتحجرة) وإنما هم يعوّلون على الانـــتماء الى بيئة حضارية بالذات . فلقد اثبتت طريقة اختبارات الذكاء ألا فرق في الذكاء بـــين الأمم والشعوب [1] ، وأن الاختلاف بين الأفراد والجماعات إنما يرجع الى اختلاف ظروف البيئة وإلى تفاوت الفرص التي تُتاح لهم [2] . فعندما يوضع الناس في بيئات متشابهة فان اختبارات الذكاء تسفر عن نتائج متشابهة ايضاً [3] ، وهذا علم الوراثة يؤكد ما نقول . فقـد أثبتت التجربة ان وحدة المورثات (gènes) في حال التوأمين اللذين ينتجان من بويضة واحدة ، وبالتالي اللذين لهما استعدادات عقليـة واحدة ، لا تستلزم نتائج واحدة في اختبارات الذكاء ، على حين

---

١ – عندما نقول ان جميع الشعوب متساوية في الذكاء لا نعني ان كل فرد فيها فذ في ذكائه، وإنما نعني ان نسبة عدد الاذكياء في هـذا الشعب كنسبته في أي شعب آخر : أي لا تخلو امة من الأمم من عدد معين من الرجال الأذكياء فيها . وهؤلاء الاذكياء يزيد عددهم كلما زاد عدد السكان. وليس الذكاء وحده مما تتساوى فيه جميع الأمم والشعوب فيزيد بزيادة عدد السكان منها ويقل بقلة عددهم ، بل الغباء يتبع هـذه النسبة ايضاً . فكما لا يخلو شعب من الشعوب من الرجال الاذكياء تبعاً لهذه النسبة كذلك لا يخلو من الاغبياء تبعاً لهذه النسبة ايضاً . ومعنى هذا ان الاذكياء قـلة كما ان الأغبياء قلة ايضاً ، فالذكاء نادر والغباء نادر ايضاً في جميع الشعوب وفي كل زمان ومكان . وأكثر الناس موزعون بـين هذين القطبين ، أي ان القسم الأكبر من الناس متوسطون في الذكاء . وهذا ينطبق على جميع الأمم بلا استثناء . فالفرق بين الشعوب إذن ليس فرقاً في الذكاء وإنما هو فرق في الفرص المتاحة لتنمية هذا الذكاء والاستفادة منه . فـــما يتاح للذكي الانـكليزي من فرص التشجيع لا يتاح للذكي الماليزي مثلاً ، وبينما يستغل الذكي الانـكليزي مواهبه في الجامعات ودور العلم ، فـإن الذكي الماليزي يستغل ذكاءه في صيد السمك او بناء العشش مثلاً وفي اعمال تافهة من هذا القبيل . فالحرمان والفقر وظروف الحياة الشاقة والحكم المتسلط التي يعيش فيها تقضي على ذكائه من المهد ، بينما ظروف الحياة التي يعيش فيها الذكي الانـكليزي تتضافر جميعاً لاستغلال كل طاقة من طاقاته . الفرد كمية مهملة وقيمة مهدورة في البلاد المتخلفة ، بينما هو العامل الاول في بلاد اوروبا الغربية وأمريكا .

٢ – Sir Alan Burns, Le préjugé de race et de couleur (trad. de l'anglais), Paris, 1949, p. 97.

٣ – O. Klinberg, Race et psychologie,U. N. E. S. C. O. Paris, 1951.

ان وحدة ظروف البيئة تستلزم ذلك[1] .

ولا يقتصر الأمر على هذا ايضاً بل هناك ما هو اخطر منه وأكثر ثورية : فان المورث الواحد يتخذ لنفسه تعبيرات مختلفة ، وان التعبير الذي يتخذه لدى فرد من الأفراد عرضة لمؤثرات شتى[2] . يضاف الى ذلك ان عدداً من المورثات المختلفة قد ينتج عنها في بعض الأحيان نتيجة واحدة[3] .

وعلاوة على ذلك ان الفرد كوحدة سكونية (l'individu comme unité statique) قد حلّ محله الفرد كعملية تاريخية (l'individu comme processus historique) . فالتصور الجديد للفرد يعبر عنه اليوم بفكرة الدور (rôle) . وهذا التصور الجديد يُظهر – على حد تعبير الاستاذ غورفيتش – بطلان علم الطباع بقدر ما يتجاهل هذا العلم تنوع المظاهر التي يمكن للفرد الواحد ان يتخذها بالنسبة الى الأدوار التي يقوم بها في جماعات مختلفة[4] . فالشخص الواحد تتغير طباعه تبعاً للدور الذي ينبغي عليه القيام به ، كما ان دوره يتغير تبعاً للظروف والأحوال التي يرتبط بها ويتشابك معها . ان أشخاصاً كثيرين يمكن ان يقوموا بدور واحد ، كما ان هؤلاء الأشخاص أنفسهم يمكنهم – تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية المتنوعة – ان يقوموا بأدوار متباينة قد تصل الى حد التعارض . والخلاصة « لا وجود لطبيعة انسانية تكون مستقلة عن الطبيعة التي يحدثها حافز هو في أخص خصائصه حافز حضاري يؤثر في الجزء اللاعضوي من الكيان [الإنساني] »[5] كما يقول مرفي (Murphy) ونيوكومب

---

١ – W. C. Boyd, Génétrique et races humaines (trad. de l'américain), Paris, 1952, p. 102 - 107.

٢ – نفس المصدر ص ٩١ .

٣ – نفس المصدر ص ٣٠٧ .

٤ – G. Gurvitch, La vocation actuelle de la sociologie, Paris, 1950, p. 69.

٥ – نقلا عن : R. Girod, Attitudes collectives et relations humaines, Paris, p. 24.

(Newcomb) . وبكلمة اخرى ليست العبرة بالمورث (gène) وإنما العبرة بتعبيره . وكذلك ليست العبرة بالفرد وإنما العبرة بدوره . ولا يتعين التعبير والدور بواسطة الوراثة ، وبطريق الأولى لا يتعينان بالسلالة او الجنس ، وإنما هما يتعينان بدينامية الوقائع والقيم التي تُستَشعَر في كل حالة بعينها .

واذا توخينا الدقة في الحكم ، قلنا ان الجدل الطويل المزمن حول تأثير كل من الوراثة والبيئة – وهو ما اسهبنا الكلام فيه نسبياً لأغراض يقتضيها التحليل العلمي – قد مضى عهده . فإن الوراثة والبيئة ، لما كانت تأثيراتها الديالكتيكية متشابكة متداخلة ، وكان هذا التشابك والتداخل لها شتى الأشكال ولا يمكن تتبعها في جميع مساربها ، فقد طلع علينا علماء الاجتماع الامريكيون – منذ بعض الوقت – بكلمة جديدة تستوعب في آن واحد فكرة الوراثة وفكرة البيئة وتنبض بهما معاً . هذه الكلمة الجديدة هي كلمة (موقف) (attitude) . فالموقف هو جنوح الشخصية الى موضوع ما ، الى فكرة ما ، الى موجود ما ، في حالة عينية محسوسة بالذات . وهذا الموقف يتكون دائماً لا تبعاً لاعتبارات وراثية – فضلاً عن ان يتكون تبعاً لاعتبارات عنصرية – وانما هو يتكون تبعاً للاطار النسبي العام الذي وضعته الجماعة كلها وترجع اليه في تقويمها (frame of reference) للأحكام والأشياء وينتمي الى حضارتها هي [١] . وبعبارة اخرى ان المواقف التي تتخذها جماعة من الجماعات او فرد من الافراد من واقعة ما لا يمكن تفسيرها إلا بالنسبة الى دلالة هذه الواقعة في هذا الموقف او ذاك . وهذه الدلالة منوطة بالتركيب الاجمالي العام للحضارة المعنية . وهكذا تتلاقى الوراثة وعلم النفس وعلم الاجتماع وتنصهر معاً في مفهوم (الموقف) .

هذه هي في نظرنا جملة الحقائق والمعطيات التي كان ينبغي على ضوئها دراسة الفكر العربي عامة والفلسفة الاسلامية خاصة بروح علمي خالص .

---

١ – R. Girod, Attitudes. p. 50 .

فلا شأن هنا للسامية او الآرية [1] في أصـالة الفكر العربي والفلسفة الاسلامية او عدم اصالتها . فالخصائص والميزات المنسوبة الى الاجناس انما تعكس في الواقع خصائص وميزات لغوية . فالآريون – ان صح وجود شعب بهذا الاسم – لا يمكن تعيينهم على اساس اشتراكهم في لهجات متقاربة ، يقال ان اللغات الهندية الاوروبية اشتقت منها . وهكذا الحال فيما يسمى بالشعوب الساميّة . والنتيجة الايجابية التي يجب ان نخرج بها من هذا كله هي ان العنصرية تستند في حقيقة امرها الى مقياس لغوي لا سلالي جنسي . فان كل ما يمكن توكيده في الشعوب التي يقال انهـا سامية او آرية هو ان لغاتها متقاربة من حيث المبنى والاشتقاق وطرق التعبير وبعض الخصائص الاخرى . ولكن ذلك لا يدل على ان الناطقين بهذه الطائفة او تلك من اللغات يتحدرون من ارومة واحدة . فاللغات تنتقل – كما قلنا – بالتجارة والغزو والفتوح والتوسع الثقافي والحضاري وما الى ذلك ، وهذه العوامل جميعـاً كفيلة باختلاط الاجناس والسلالات وامتزاجهـا بعضها ببعض منذ أزمنة سحيقة في التاريخ ، بحيث لا يمكن القول ابداً ان جنساً من الاجناس او سلالة من السلالات ظلت – بعد عمليات لا تحصى من المزج والانصهار والتلاقح – صافية محتفظة بجميع خصائصها وكل ما تنفرد به من عوامل التفوق والتمايز .

---

١ – السامية نسبة الى سام ، على ما جاء في التوراة من انه كان لنوح ثلاثة ابنـــاء : سام وحام ويافث. فسام ابو الاسرائيليين والعرب وأمثالهم، وحام ابو الزنوج، ويافث ابو بقية البشر.
والآرية نسبة الى آريا وهو اسم شعب مزعوم كان مهده على ما يقال النجد الفارسي من بلاد الافغان وما اليها . وهذا الشعب هو اصل الامم الاوروبية وبعض الامم الآسيوية (الهنود والفرس) ممن ترجع لغاتهم الى اصل واحد هو اللغة السنسكريتية . وتبعاً لهذه النظرية يصنف الناس الى ساميين لم تظهر عبقريتهم الا في النفحات الدينية ، وآريين هم الذين بنوا الحضارة الغربية الحديثة والحضارة اليونانية واللاتينية من قبل. ويصرح رينان بأنه اول من قرر ان الجنس السامي ادنى من الجنس الآري . وقد اتخذت هذه النظرية اشكالاً متعددة غايتها وضع حدود تكوينية فاصلة بين الامم والشعوب .

نحن لا ننكر ابداً – وليس لنا ان ننكر – ان فريقاً لا يُستهان به من مفكري الإسلام قد تحدروا من اصل غير عربي . هذه مسألة مقررة واضحة لا يُنازع فيها إلا مكابر . إنما كان من الواجب تخطيها والذهاب الى مسافة ابعد منها ، لأنها في رأينا مسألة ثانوية جداً ليست لها كل تلك الاهمية التي يراد اضفاؤها عليها : فلقد ثبت على ضوء ما تقدم ان المقولات الاجتماعية والحضارية (بيئة ، دور ، تعبير ، موقف ، دلالة ، اطار نسبي الخ .) هي التي اخذت تحتل مكان الصدارة اليوم بدلاً من المقولات الفردية التي فقدت قيمتها (فطرة ، سلالة ، غريزة ، وراثة ، الخ .) والتي لا وجود لها الا في عقول اصحابها .

ومعنى ذلك ان الفكر العربي يدين بمواهب ابنائه في الفلسفة والرياضة والعلوم لا لاعتبارات ضيقة ذات طابع فردي – إذ هذه الاعتبارات تتساوى فيها جميع الأمم والشعوب احصائياً – وانما هو يدين بها إلى ملابسات وظروف ينطمس فيها الطابع الفردي ويغلب عليها الطابع الاجتماعي الثقافي الحضاري ، وهذه الظروف والملابسات لا اثر للمساواة فيها . اي انه يدين بتعبير اوضح للحضارة العربية الاسلامية الكبرى التي قد نشأ فيها اصحاب هذه المواهب ، للمواقف التي وقفوها من هذه الحضارة ، للقيم الباطنة التي تثيرهم فيها ، للادوار التي وُسِّدت اليهم وهم يعيشون في ظلها وينعمون بخيراتها ، للمسؤوليات التي كان عليهم ان يضطلعوا بها في خدمة اغراضها ، لحاجتهم الماسة الى التكيف ببيئة تشجعهم او تتنكر لهم أو على الاقل تتنكر لهم بعض الفئات المتعصبة فيها، واخيراً للمعاني والدلالات التي تنطوي عليها ، وبعبارة مختصرة للمثل الاعلى الجديد الذي كان العرب يحملون رايته .

بل ان الفلاسفة والعلماء والمفكرين النصارى واليهود والوثنيين والزنادقة والملاحدة والمؤمنين والكافرين ممن يعزو اليهم السطحيون عظمة الفكر العربي لأن بهم نفحة آرية مزعومة ، انما يدينون بعبقرياتهم لا الى تكوينهم النصراني واليهودي والوثني و .... بل الى الجذوة التي لمعت مع الإسلام

والتي ترعرعوا في وقدتها ؛ ولذلك فأني اعدهم نتاجاً عربياً اسلامياً حتى ولو لم يعتنقوا الاسلام بل حتى لو نددوا به واعلنوا الحرب عليه . اذ لم يكن ليهم اعتناق الاسلام بقدر ما كان يهم التنفس في جوه والتنقل في ظله والتمتع بخيراته . ولا يعني هنا التحدث عن الاسلام بالمعنى الديني الضيق وإنما يعني الاسلام بالمعنى الحضاري المنفتح المتسع الاكناف والابعاد . فالفرص التي كان يتيحها لأبنائه وغير ابنائه ممن كانوا يطلبون رفـــده ويعيشون في حماه في عصوره الذهبية الرائعة كانت فرصاً نادرة حقاً لا نظير لها إلا في بعض الشعوب المتقدمة في العصر الحديث .

●

وقد لا يقبل المرء بسهولة ان يكون العرب – رعـاة الإبل الوثنيون البعيدون عن مراكز العلم والحضارة والغارقون في الخلافات القبلية والنزاعات السخيفة – ابطال هذه الانتفاضة العظيمة التي كانت لهـا أبعاد وآفاق لم تكن بالحسبان .

لذلك احب ان اقول لهؤلاء الذين يميلون الى التشكيك بالعرب والزراية بماضيهم الجاهلي ان العبرة ليست بالأفراد بل بالأفكار التي تحرك الأفراد والمثل التي تثيرهم . فالأفراد هم الأفراد في كل زمان ومكان .

ان المثـُل عندما تغزو الناس في بعض مراحـل الإشراق من حياتهم وحين تتوفر لهم القيادة الصادقة والتوجيه السليم ، تفتنهم وتقع في نفوسهم موقعاً سحرياً ، حتى ليصبحوا وقد اعتنقوا هذه المثـُل شيئاً آخر لم يكونوه قبل اعتناقها . لذلك فعرب ما قبل الإسلام ليسوا في نظري هم انفسهم عرب ما بعد الإسلام ، وكذلك الأمم المغلوبة وقد دخلت في الدين الجديد لم تظل هي نفسها كما كانت ان تدخل فيه . انهـم فئة من الناس ألهبتهم مثـُل جديدة فأصبحوا فئة جديدة . وهذا لا ينطبق على الاسلام وحده بـل ينطبق على جميع الحركات الدينية والمذهبية والأيديولوجية ، فالبشر إنما هم أوعية متحركة لمبادىء ومثـُل وقيم تثيرهم وتغزو مشاعرهم . ان

الفرد عندما تغزوه فكرة جديدة لها بريق فإن ثورة حقيقية تنشب في رأسه ، وعندئذٍ لا مفر له من ان يصبو الى آفاق غير التي كان يصبو اليها من قبل ، وأن يتحول الى مفاهيم وشعارات وعقائد جديدة ، ويهيم بقيم وأهداف ومثُل جديدة لم يكن له عهد بها ، فإذا به بين عشية وضحاها يغير ولاءه ويحدث تبديلاً شاملاً في علاقاته الشخصية والإجتماعية والسياسية ويصبح شخصاً آخر غير ذلك الذي كانه بالأمس . ويتضح ذلك جلياً في الأخوين نشآ في بيت واحد وتلقيا تربية واحدة فانتمى احدهما الى حزب وانتمى الثاني الى حزب آخر ، فأصبحت تفصل بينهما أبعاد شاسعة وحدود غير مرئية وأصبح الالتقاء صعباً والتفاهم متعذّراً دونه خرط القتاد .

والخلاصة ان مفكري الاسلام من الأعاجم لا يدينـون بعبقرياتهم لاعتبارات وراثية فضلاً عن ان يدينوا لاعتبارات سلالية عنصرية . وإنما هم يدينون ، ويدينون فقط ، لمقولات اجتماعية ثقافية حضارية بحتة لا علاقة لها بالوراثة فضلاً عن السلالة . فلو انهم نشأوا في بيئة اخرى لكان لهم شأن آخر . فعظمتهم انما ترجع اذن الى طراز علاقتهم مع المجتمع الذي فيه وبه ومن اجله انما عاشوا وازدهروا .

٥

الفارابي

(٢٥٧ - ٣٣٩ ﻫ / ٨٧٠ - ٩٥٠ م)

حياته

هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، نسبة الى مدينة فاراب التي يقول البعض انها من بلاد الترك، ويقول آخرون انها من بلاد فارس . وهكذا يضطرب نسبه بين التركي والفارسي .

ولا يُعرف شيء ذو بال عن طفولته وشبابه ، فلا هو ترجم لنفسه ولا ترجم له تلاميذه . وكل ما هنالك أقوال مقتضبة منثورة هنا وهناك يؤخذ منها انه اشتغل بالقضاء في بلدته قبل ان يعكف على دراسة الفلسفة في بغداد التي انتقل اليها وهو في نحو الاربعين من عمره، وكان بها ابو بشر متى بن يونس الحكيم المعروف ، فقرأ عليه المنطق . ثم ارتحل الى مدينة حران وفيها يوحنا بن حيلان الحكيم النصراني فأخذ عنه طرفاً في المنطق ايضاً . ثم رجع إلى بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول بالدرس والشرح والتعليق جميع ما وصل اليه من كتب ارسطو وتمهّر في استخراج معانيها . وكذلك درس ببغداد علم النحو على ابي بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج ، لقاء دروس في المنطق كان يلقيها عليه . وفي

بغداد وضع الفارابي اكثر كتبه . ثم رحل عنها لكثرة الفتن والحروب فيها في ذلك الحين . فقدم الى دمشق فلم يقم بها طويلاً بل يقال انـــه توجه الى مصر ، ولكنه عـاد الى حلب ولزم بـلاط سيف الدولة الذي اكرمه واجزل له العطاء ؛ لكن الفارابي امتنع عن اخذ ما يفيض عن حاجته واكتفى بأربعة دراهم كل يوم ينفقها في وجوه معاشه وضروريات حياته ، هذا بينما كان المتنبي يتقاضى من سيف الدولة مبلغ الف دينار على على القصيدة الواحدة ! وفي سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م اصطحبه سيف الدولة في حملته على دمشق فتوفي بها في نفس العام عن عمر يناهز الثمانين .

شخصيته

كان الفارابي فقيراً زاهداً متقشفاً لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ولا يعنى بزي او مظهر ، وقد استعاض عن متع الدنيا ومباهجها بالتفكير والتأمل والنظر بعيداً عن صخب الحياة وجلبة الجماعة ، فكان لا يُرى إلا عند مجتمع ماء او مشتبك رياض يكتب ويقرأ .

وكان الفارابي حـاد الذهن متوقد الذكاء واسع الثقافة ، وهو يأتي في الرعيل الاول من رجال الفكر في الإسلام ، فلم يدع علماً من علوم زمانه إلا اجاده وبرع فيه . واشتهر بمعرفة لغات كثيرة زعم بعضهم انها سبعون منها اليونانية وهو امر يُشك فيه كثيراً . وكذلك كان موسيقياً تُنسب اليه الأعاجيب ، كما يُعزى اليه اختراع الآلة المعروفة بالقانون . وكانت له قوة في صناعة الطب وعـلم بالأمور الكلية منها ، ولكنه لم يباشر اعمالها ولا حاول جزئياتها كما يقول ابن ابي اصيبعة في طبقاته . فلئن لم يطبب الأجسام فحسبه تطبيب النفوس والأرواح .

لذلك لم يكن عجيباً ان يحتل الفارابي المقام الأول بين المفكرين والفلاسفة ، مما حدا بالمترجمين الى وصفه بأنــه اكبر فلاسفة الإسلام وبأنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة وإلى تسميته بالمعلم الثاني ، يعنون انه يأتي في المرتبة الثانية بعد ارسطو .

والحق ان الفارابي هو المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية ، عاش لها وتفاعل بها وبذل غاية الوسع في سبيلها ، وهجر المال والزوج والولد ليتفرغ لها ويشبع نهمه منها .

أعجب بأرسطو فشرح كتبه ولا سيا المنطقية منها ، وعلق عليها واظهر غامضها وقرّب متناولها حتى ليمكن القول انه احتضنها بملء اهابه . ولكن ارسطو لم يصل اليه خالصاً وإنما وصل اليه من خلال الافلاطونية المحدثة التي شوهت كثيراً من آراء ارسطو ونسبت اليه ما ليس له . وربما كان المنطق وحده هو الذي نجا من هذا التشويه فوصل خالصاً مقتحماً جميع العقبات .

ومع اعجاب الفارابي بأرسطو ، وبتعبير ادق بالجانب المنطقي والطبيعي والميتافيزيقي من فلسفته وتأثره به ، فقد افتتن ايضاً بالجانب السياسي من فلسفة افلاطون وبما يشيع فيها من روحانية اخاذة وأدب رفيع ، فتأثر به ايضاً . وليس عجيباً ان يتأثر الفلاسفة بعضهم ببعض وأن يكمل بعضهم بعضاً - فهذه قصة الفلسفة في العالم منذ نشأتها وهذه هي سنة التفكير كما مرّ معنا - بل العجيب ألا يتأثروا وأن يشمخ كل واحد منهم بأنفه على حدته يملؤه الغرور والكبرياء . ورغم اعجاب الفارابي بهذين القطبين الكبيرين فإنه لم يتقيد بهما : فهناك عناصر اخرى ايضاً تقوم عليها اصالة تفكيره اهمها العنصر الإسلامي - بما فيه العنصر الشيعي - الذي تبدو ملامحه في كتاباته وما خلف من آثار انتفعت بها اجيال من القرائح والعبقريات . وانضم الى ذلك كله ثمرات من تجاربه الشخصية واجتهاداته الخاصة اخرجت لنا فلسفة لا هي باليونانية - وإن كانت اليونانية شريان الحياة فيها ، ولا عجب ، فالفلسفة اليونانية كانت أداة التفكير في ذلك العصر فمن لم يستخدم تلك الأداة كان لا يوثق بعلمه - ولا هي بالدينية ، وإن كان الدين يمدها بالماء والغذاء . وإنما هي فلسفة الفارابي والفارابي وحده . وهذا كل ما يمكن ان توصف به . وهذا ما يفسر لنا خلافه مع

الدين ومع ارسطو في اكثر من موضع كما يفسر لنا اتفاقه معهما في اكثر من موضع ايضاً .

وحسبنا لبيان أهمية الفارابي في تاريخ الفلسفة الاسلامية ان نذكر انه اول من فصل الفلسفة عن علم الكلام ، فوضع لها الأساس الثابت الوطيد وأقام لهـا البناء الضخم الذي ظلّ يؤثر في الفكر في جميـع العصور التالية اسلامية كانت او مسيحية . فما من فيلسوف من فلاسفة القرون الوسطى إلا وتربطه بالفارابي رابطة قرابة او نسب في الفكر والرأي ، ومـا من نظرية أصيلة في الفلسفة الاسلامية إلا وتدين للفارابي ، وما من عنصر هام او مبدأ أساسي في هذه الفلسفة إلا وله جذور في فلسفة الفارابي . وكلما أمعنا في دراسته ظهر لنا بجلاء انه لم يكن فقط منبعاً ينهل منه المفكرون والعلماء في العصور الوسطى بحرية ، بل هو أهم أساتذتهم العظام . لقـد نوقش الفارابي وُفنّدت آراؤه ، لكن أثره كان من القوة بحيث ان احداً لا يعرف ما كان عساه ان يكون الفكر الفلسفي في الاسلام لولا الفارابي .

آثاره

لقـد أكثر الفارابي من التأليف والكتابة وعالج مسائل متعددة في المنطق والطبيعة وما بعـد الطبيعة والفلك والتنجيم والهنـدسة والسياسة والطب وغير ذلك . فقد اجتمع له من العلوم والمعارف ما تفرّق في كتب الأطباء والطبيعيين والفلكيين والفلاسفة . فاذا كتبه خلاصة وافية للمعرفة في عصره . وقد أحصى له بروكلمان (١٨٧) كتاباً ضاع القسم الأكبر منها . وفي القرن الماضي قام المستشرق ديتريشي (Dieterici) بجمع ما عثر عليه من مخطوطات الفارابي فدرسها وقدّم لها ونقل بعضها الى الالمانية ونشرها بين سنتي ١٨٩٠ – ١٨٩٥ في مدينة ليدن (Leyden) .

ويمكن تقسيم كتب الفارابي الى قسمين :

(أ) تصانيف شخصية مبتكرة .

(ب) شروح وتعليقات .

لكن الحدود ليست واضحة بين هذين النوعين من المؤلفات . فالشرح والتعليق لا بد فيهما من فهم النص اولاً والغوص على معــانيه واستنباط مــا غمض منها بالتخريج والقياس والمقارنة ، وكل ذلك يتطلب من الجهد والتفكير وإعمال العقل مــا يصل الى حد الإبداع والأصالة في كثير من الأحيان . ومن هنا ما نجد عند الشرّاح من تحميل النص من المعاني ما لم يخطر ببال صاحبه ، حتى ان النص الواحد قــد يذهب الشرّاح في فهمه مذاهب شتى تختلف باختلاف حظهم من الابتـكار والخلق .

واذا كان المجهود الشخصي عنصراً هاماً في فهم النص فان التقيد ببعض الاصول العــامة والالتزام بما هو مقرر وثابت عنصر لا يقلّ أهمية ايضاً في التأليف . ومعنى هذا ان الشرح ليس التزاماً كله ، كما ان التأليف ليس اجتهاداً كله ، وإنما الحدود بينهما مشتركة متداخلة . وهذا ينطبق على جميع فلاسفة الاسلام الذين سندرسهم واحداً واحداً لا على الفــارابي وحده . ولذلك فلن نضطر الى تكراره فيما بعد .

وضمن هــذه الشرائط نورد هنــا أهم مؤلفات الفارابي اولاً ثم نعقب بأهم شروحه وتعليقاته .

أ — اهم مؤلفاته :

احصاء العلوم
كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة
كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين
عيون المسائل
المسائل الفلسفية والأجوبة عنها
كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات
تحصيل السعادة
التنبيه على سبيل السعادة
مقالة في معاني العقل

فصوص الحِكم

ب – أهم شروحه وتعليقاته :

البرهان
العبارة
الخطابة
الجدل
المغالطة
القياس ⎫ لأرسطو
المقولات
السماء والعالم
السماع الطبيعي
الآثار العلوية
الاخلاق

مقالة في اغراض الحكم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف ،
وهو تحقيق غرض ارسطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة
شرح رسالة زينون الكبير
كتاب المجسطي لبطليموس
مقالة في العقل للاسكندر الافروديسي

اسلوبه

كان الفارابي شديد الغموض كثير الايجـاز ليس في كلامه ترادف او استطراد ، ويعطي المعاني الغزيرة في عبارات مقتضبة ، فلا يطيل ولا يسهب ولا يميل الى التكرار إلا قليلاً . انه يهتم بالمعنى اكثر من اهتمامه بالمبنى ، حتى ليكاد يصعب فهم مقاصده وأغراضه احياناً . فان استفاضته في التحليل وطول جملته وغوصه البعيد في اغوار النفس والمجتمع والوجود كل اولئك قد نأى بألفاظه عن ذوق القارىء العادي الذي يسترفد المتعة السهلة .

وأكثر مؤلفاته يقع في رقاع منثورة وكراريس متفرقة كما يقول ابن خلكان ، إذ لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المسهبة إلا القليل الذي لا يلفت النظر . فجاءت تصانيفه – إلا أقلها – مضطربة ضعيفة اللُّحمة هي بالفصول والتعاليق أشبه .

ولذلك لم يتح لكتبه ان تنال من الذيوع والانتشار ما نالته كتب ابن سينا الذي يمتاز بالوضوح والنصوع والبيان . وتحس وأنت تقرأ الفارابي بتعقيد الرجل والصعوبة التي يعانيها في تدوين معانيه لما يتميز به اسلوبه من القصد في اللفظ والعمق في المعنى كما ذكرنا . ولعل السبب في ذلك انه كان يكتب في لغة غير لغته ، لغة تعلّمها على الكبر عندما قدم الى بغداد وكان يجهل العربية ، او ربما كان يُلم بها إلماماً قليلاً ليس فيه كبير غَناء ، فاضطر الى تعلّمها فيما تعلّم وقد ناهز الاربعين من عمره .

طابع فلسفته

عرّف الفارابي الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » اي العلم بالوجود المطلق الذي لها دون ان يقيده زمان او مكان . ثم قال :

وهذا « الحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ، وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من ان تكون : اما إلهية وأما طبيعية وأما منطقية وأما رياضية او سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الأنسية »[1] .

موضوع الفلسفة إذن إنما هو موضوعات جميع العلوم ، او هو كل المشاكل الكونية . أما غايتها فهي الحق . ولما كان الحق لا يتعدد فقد وجب ان تكون البحوث متجهة نحوه وحده لا خلاف بينها في ذلك ،

---

١ – ابو نصر الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق الدكتور البير نصري نادر بيروت سنة ١٩٦٠ ص ٨٠ .

وبالتالي فقــد وجب ان تتلاقى جميــع الآراء الصحيحة عند نقطة واحدة تتحقق عندها الوحدة الفلسفية التامة . وهذا هو الذي حمل الفارابي على الجمع بين افلاطون وأرسطو والتدليل على ان ما بينهما من خلاف إنما هو خلاف في الظاهر فقط . وقد ذهب في سبيل هذه الغاية الى حد الشطط احياناً ، فتراه يتكلف الأدلة ويفتعل البراهين ويُحمّل العبارات من التأويل مــا لا تطيقه ، كل ذلك ليثبت وحدة الفلسفة تمهيداً للتوفيق بينها وبين الدين وإثبات وحدة الحقيقة . ومن هنا طابــع فلسفة الفارابي الذي استطاع به ان يطبــع الفلسفة الاسلامية كلها . فما من فكرة في الفلسفة الاسلامية إلا وأنت واجد جذورها في فلسفة الفارابي وما من مقالة فيها إلا ولها أصل في مقالاته .

ان طابــع فلسفة الفارابي – الذي هو في نفس الوقت طابــع الفلسفة الاسلامية كلها كما قلنا – هو طابــع التوفيق بين الفلسفة والدين . وما جمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو إلا للتوفيق بين الفلسفة والدين . فالفلسفة وقـــد اصبحت واحدة لا نشوز فيها ولا اختلاف في معانيها باختلاف الاشخاص ، إنما هي والدين شيء واحد ، اذا ُفهم الدين في كلياته وروحه لا في جزئياته وحروفه . ففكرة التوفيق هذه كانت تهيمن عليه حتى استغرقت كل أجزاء فلسفته او كادت . فهو لم يعالجها في كتاب مستقل كما فعل في (الجمع بين الحكيمين) او كما فعل ابن رشد في (فصل المقال) من بعده بزمن طويل ، ولكنه جعلها ُوكده في كل نظرية عرّض لها وكل موضوع طرّقه . فنظريته في الواجب والممكن ، وتحويله فكرة الله من علة غائية الى عـــلة فاعلة ، وقوله بالفيض ورأيه في العقل الفعال ، ومدينته الفاضلة ونظريته في النبوة والوحي ... كل اولئك وكثير غيره إنما قصد به الفارابي الى التقريب بين إله ارسطو وإله القرآن والتوفيق بين الفلسفة والدين . والحق ان المرء ليدهش من الجهود التي بذلها هذا الرجل لإزالة ما وقع من خلاف بين العقل والنقل والفلسفة والدين وإثبات ان احدهما

لا يناقض الآخر ، وأن العقيـدة اذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وتوطدت دعائمها امام الخصوم ، وان الدين اذا تآخى مع الفلسفة اصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية . فالدين حق والفلسفة حق ، والحق لا يضاد الحق بل يؤيده ويشهد له .

ولئن كان بينهما فروق واختلافات ، فإنمـا هي في الظواهر والقشور لا في الجوهر والحقيقة . ولإزالة الفروق بينهما يجب ان نعمد الى التأويل الفلسفي وأن نطلب الحقيقة المجردة الواحدة من وراء الرموز والاستعارات المختلفة . فالدين والفلسفة إنما يصدران عن أصل واحد ومصدر واحد هو العقل الفعـال ، ومن ثَمّ فلا فرق جوهرياً بينهما ولا خلاف بين الحكماء والأنبياء ، بين ارسطو ومحمد ، بين الحكمة والشريعة . وإن شئنا قلنـا ان الفلسفة والدين إنما يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين مختلفين وبلغتين متباينتين لاختلاف المخاَطبين في كل منهما . فلغة الدين لغة حسية تصويرية ، ولغة الفلسفة لغة برهانية تجريدية ، وبينما تتجه الفلسفة الى الخاصة وطبقة أهل النظر ، يتجه الدين الى العامة والجمهور ويخاطبهم على حسب عقولهم .

اما ان يقال ان الفارابي وسائر الفلاسفة الاسلاميين من بعده لم ينجحوا في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لأن إله أرسطو « قد بقي غير مقبول في الاسلام ، مع ما نال نظرية ارسطو من تعديل يرجع الى افلاطون ومدرسة الاسكندرية »[1] فهذا في نظرنا كلام هراء ، لأن معيار النجاح لفكرة من الأفكار لا يكون بقبول الناس جميعاً لها . ان إله ارسطو لم يُقبل حتى من اليونان انفسهم فكيف يُطلب من المسلمين جميعاً قبوله ؟ واذا أردنا ان نسير وفق هـذا المنطق الأعوج فليس هناك من فلسفة او عقيدة ناجحة بمعنى انها استطاعت ان تجتذب الناس جميعاً اليها ، وإلا لكان هناك فلسفة واحدة او عقيدة واحدة في العـالم أجمع ، و – بالتالي – لانعدم الخلق

---

١ – محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٦٢ .

والإبداع ، وعلى الفكر السلام . فحسب الفكرة ان يؤمن بها بعض النخبة لتتخذ طريقها بعد ذلك الى العقول والقلوب .

●

لقد وضع الفارابي بعملية التوفيق هذه حجر الاساس للفلسفة الاسلامية كلها وطبعها بطابعه . وهذا التوفيق دليل ساطع على أن فلسفة الفارابي خاصة والفلسفة الاسلامية عامة ليست كما يزعم البعض مجرد تقليد لفلسفة ارسطو ، بل لقد تسربت اليها عناصر غير ارسطاليسية كثيرة لو نُزعت منها لفقدت طبيعتها وما به قوامها .

وهذا الميل الى التوفيق بين الدين والفلسفة ليس بدعاً في تاريخ الفلسفة وإنما هو يرجع الى ما قبل الفارابي بزمن طويل . وقد اشتدت وطأته عند الاسكندرانيين كما رأينا . ولئن كان الفارابي استمراراً لهذا الاتجاه فانما هو استمرار لضرورات وعوامل اجتماعية وثقافية وحضارية كانت قائمة قبله اكثر مما هو استمرار لأشخاص سبقوه : بمعنى ان فلسفة الفارابي والمحاولات التي قام بها للتوفيق بين الفلسفة والدين ليست ترداداً لأقوال قيلت قبله بمقدار ما هي امتداد لاتجاه في طراز معين من التفكير كان سابقاً عليه . وهذا الاتجاه يمكن ان يأخذ تعبيرات متعددة تختلف باختلاف الاشخاص دون ان تكون اقوال احدهم ترداداً لأقوال الآخر . فاذا كانت جميع الاقوال تتحرك ضمن اتجاه معين وفي اطار معين إلا ان ذلك لا يمنع ان تظل هناك فروق كبيرة قائمة بينها .

فالفترة التي جاء فيها الفارابي والتي ستمتد حتى اواخر العصور الوسطى إنما هي استمرار لعصور سابقة نحب ان نطلق عليها (عصور العبقريات الدينية) . فالدين كان هو المطلب الاول والأخير طوال هذه الفترة ، وما ظهر الانبياء — او من يُسمّون كذلك — إلا في هذه الفترة . لذلك كان الصراع على أشده فيها بين عباقرة العقل وعباقرة النقل . ولما كانت الظروف متشابهة عند جميعهم كانت الدوافع الى التوفيق متشابهة ايضاً

وبالتالي كانت الحلول متشابهة . وقد نستهين نحن اليوم بهذه المحاولات ونتنقص من شأنها لا لشيء إلا لبعد الشقة بيننا وبين اصحابها ولأن لنا هموماً ومشاغل تختلف كل الاختلاف عنها في عصور العبقريات الدينية .

ان الحلول التي قدمها الفارابي لمشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة قد لا تخلو من الشبه بتلك التي قدمها فيلون مثلاً ، إذ هي وليدة ظروف وعوامل متشابهة . لكن هذا الشبه إنما ينحصر في الكليات والعموميات لا في جزئيات الحلول وتفاصيلها . فالمهم ههنا انما هي الجزئيات والتفاصيل لا الكليات . فالرجل العادي لا يختلف عن العبقري في الكليات : إذ كلاهما حيوان ناطق ، وكلاهما مركّب من لحم ودم وعظم ، وكلاهما له غدد وأعصاب ودماغ ، ولكن تركيب كل منهما يختلف عن الآخر في جزئيات تصل في دقتها الى حد ان العلماء يقفون حيارى في امرها . فالجزئيات اذن ليست قليلة الشأن في تقويمنا للأشخاص . فاذا كان الفارابي يشابه فيلون مثلاً في بعض كليات الحلول فانه يختلف عنه في اكثر الجزئيات . بحيث انه اذا كانا يعبران عن حقيقة واحدة ، فان تعبير الفارابي أشد عمقاً وأبعد غوراً وأكثر اصالة .

احصاء العلوم

للفارابي كتاب في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها وبيان فضلها ونفعها لا نحسب ان احداً سبقه اليه او ذهب مذهبه فيه ، حتى ان بعض المستشرقين يرون انه بالموسوعة اشبه . والكتاب صغير في حجمه كبير في فائدته عظيم في دلالته ومعناه . وقد قسّم الفارابي فيه العلوم ثمانية اقسام ، فكان بذلك اول من وضع نواة لتصنيف العلوم بين المسلمين في عصره . وهذه العلوم هي :

أ – علم اللسان ، ويبحث في الألفاظ من حيث دلالتها وفي قوانين تلك الألفاظ .

ب – علم المنطق ، ويبحث في المقولات والعبارة والقياس والبرهان

والجدل والحكمة المموهة والخطابة والشعر .

ج – علم التعاليم [1] ، ويقسم الى سبعة اجزاء عظمى هي : علم العدد وعلم الهندسة ، وعلم المناظر (البصريات) ، وعلم النجوم بقسميه (احكام النجوم أي التنجيم ، وعلم النجوم التعليمي أي علم الفلك) ، وعلم الموسيقى وعلم الأثقال ، وعلم الحيل (الميكانيك) بفروعه التي منها الحيل العددية كالجبر ، والحيل الهندسية كصناعة البناء ، والحيل المناظرية كصناعة المرايا وخصائصها الخ .

د – العلم الطبيعي ، وينظر في الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة من الاسطقسات وأعراضها وكونها وفسادها ، وما تشترك فيه كلها ، كما ينظر في الأجسام الصناعية والأجسام المعدنية والنبات والحيوان والنفس (او قوى النفس) .

ه – العلم الإلهي ، وينقسم الى ثلاثة اجزاء :

احدها يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .

والثاني يُفحص فيه عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية الجزئية .

والجزء الثالث يُفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في اجسام .

و – العلم المدني [2] ويفحص عن اصناف الافعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها إنما تكون تلك الأفعال ، وعن الغايات التي لأجلها إنما تُفعل ، وكيف ينبغي ان تكون موجودة في الانسان ، ويميز بين الغايات التي لأجلها إنما تُفعل الأفعال وتُستعمل السنن .

وهذا العلم جزآن :

---

١ – التعاليم ترجمة كلمة (ماثياتيك) نسبة الى (ماثيا) في اليونانية ومعناها التعلم اصلاً .

٢ – أي علم الأخلاق وعلم سياسة المدينة معاً .

جزء يشتمل على تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقي منها والمظنون به ، وعلى احصاء الأفعال والشيم الإرادية الكلية .

وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير والأفعال الفاضلة في المدن والأمم.

ز – علم الفقه ، وهو صناعة بها يقتدر الانسان على ان يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح بـه واضع الشريعة بقياسه على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة .

وهو جزءان : جزء في الإرادة وجزء في الأفعال .

ح – علم الكلام ، وهو ملكة يقتدر بهـا الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل .

وهو جزءان : جزء في الآراء وجزء في الأفعال .

●

هذا هو إحصاء العلوم عند الفارابي ، وهو يختلف عن إحصاء ارسطو :

فـأولاً ان العلوم عند ارسطو تسعة بينما هي عند الفارابي ثمانية . ثم ان ارسطو لم يذكر علم المنطق وعلم اللسان في احصائه مع انه هو واضع علم المنطق . وقد حار المؤرخون في تفسير هـذه الظاهرة الغريبة عنده واختلفوا في تفسيرها . وأشهر ما قيل في هذا الباب ان المنطق ليس علماً قائماً بذاته وإنما هو اداة او آلة للعلوم . وأما الفارابي فإنـه يعد المنطق علـماً كسائر العلوم له اصوله ومبادئه وتعاليمه ، فكأنه يقول ان جميع العلوم بعضها أدوات لبعض وليس هناك علم قائم بذاته . وفضلاً عن ذلك ان احصاء ارسطو يقوم على اساس تقسيم العلوم الى نظرية وعملية وشعرية ، وبذلك فهو يبدأ من الأصعب الى الأقل صعوبة . أما الفارابي فإنه يتجاهل الأساس الذي يقوم عليه تقسيم العلوم عند ارسطو ويتدرج فيها من السهل الى الأقل سهولة ومن البسيط الى المعقد . وأخيراً يضيف الفارابي الى اصناف العلوم علمـين اسلاميين جديدين لم يعرفهما ارسطو وكانت لهما اهمية كبيرة في عصر الفارابي واتجـاه تفكيره وتكوين معتقداته وهما علم الفقه وعلم

الكلام . وإذن فإن الخلاف بين الفارابي وأرسطو في هـــذا الباب ليس خلافاً سطحياً وإنما هو خلاف في وجهة النظر والمنهج والغاية ، وانه لخلاف لو تعلمون عظيم !

●

ونحن في عرضنا لفلسفة الفارابي لن يمكننا بالطبع ان نتكلم على هـــذه الاقسام جميعاً بل وسنجتزىء ببعضها . فضلاً عن ان هناك مسائل في فلسفته لم ترد في احصائه وإنما هي تُستخلص استخلاصاً من أقواله المتفرقه هنا وهناك وذلك كنظرية المعرفة مثلاً . لذا فإننـــا في عرضنا لفلسفته سنسير بحسب التقسيم التالي، فهو في رأينا اقدر على الاحاطة بجماع فلسفته ومنحى تفكيره:

(١) نظرية المعرفة (٢)المنطق (٣)وحدة الفلسفة والفلاسفة (٤) الواجب والممكن (٥) الفيض (٦) الطبيعـة (٧) النفس (٨) النبـــوة (٩) التصوف (١٠) الاخلاق (١١) السياسة والاجتماع .

١ - نظرية المعرفة

لم يعالج الفاربي نظرية المعرفة معالجة مستقلة على حـــدة ولكننا نجـد عناصرها متفرقة منثورة هنا وهناك في ثنـايا كتبه المختلفة لا سيا عندمـــا يكون بصدد الكلام على النفس وقوى النفس .

يؤكد الفارابي في نظرية المعرفة على أهمية الحس . « فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس »[١] . ويستشهد بقول أرسطو في كتاب (البرهان) « ان من فقد حساً ما فقد َفقدَ علماً ما »[١]. « وادراك الحواس انما يكون للجزئيات ، وعن الجزئيـات تحصل الكليات ، والكليات هي التجارب على الحقيقة »[٢]. وأهم هذه التجارب اوائل المعارف ومبادىء البرهـــان[٢] . وليس العقل شيئاً غير التجارب، وكلما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس أتم عقلاً[٣] .

١ - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٩٩ .
٢ - المصدر السابق ص ٩٨ . ٣ - المصدر السابق ص ٩٩ .

والاشياء المادية إنما تُعرف بأن تتحول الى معقولات فتحصل في العقل صورة مفردة غير ملابسة للمادة ومجرّدة عن جميع ما هي ملابسة له .

ولا تحصل المعرفة في الانسان بمجرد مباشرة الحس للمحسوسات بل بعد تدخل قوى نفسية متعددة يمكن تلخيصها في هذا النص الذي ننقله عن الفارابي :

« وقد يُظن ان العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الامر كذلك ، بل بينهما وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ، ويؤدّيها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدّي الحس المشترك تلك [الصور] الى التخيل والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها منقحة الى العقل »[1] .

وهكذا فالمعرفة إنما تكون بأن تقع الحواس على المحسوسات فتنتزع صورها ثم تتعاقب عليها قوى النفس المختلفة واحدة بعد اخرى لتقوم بتنقيتها من الشوائب وتصفيتها من علائقها الحسية وعوارضها المشخصة حتى تبلغ بها مرتبة التجريد الخالص .

والعقل هو « هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات »[2] هذا العقل هو العقل الهيولاني او عقل بالقوة ، فاذا ما أدرك صور الأجسام في الخارج صار عقلاً بالفعل . اي ان حصول المعرفة الحسية في الانسان مشروط بانتقال العقل من حال القوة الى حال الفعل . وهذا الانتقال لا يكون بفعل الانسان ذاته بل بتأثير عقل آخر هو دائماً بالفعل ، وهو أعلى من العقل الانساني . وهذا هو العقل الفعال ، عقل فلك القمر . فهو « ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . فان ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني – الذي هو بالقوة عقل – شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي

---

١ – رسالة في جواب مسائل سُئل عنها ، ص ٢٧ .

٢ – كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٨٢ .

تُعطيه الشمسُ البصرَ ، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر ... فان الشمس تعطي البصر ضوءاً يُضاء به ، وتعطي الألوان ضوءاً تُضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذي استفاده من الشمس ، مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصَرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصَرة مرئية بالقوة . كذلك هذا العقل [الفعّال] الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئاً مـــا يرسمه فيه ؛ فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر ... وبه تصير الاشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، وبه هو ايضاً يصير عقلاً بالفعل بعد ان كان عقلاً بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر . فلذلك سُمّي العقل الفعــال ... واذا حصل في القوة الناطقة في العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الاولى التي هي مشتركة لجميع الناس : مثل ان الكل أعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية

و « المعقولات الأولى المشتركة ثلاثــة اصناف : صنف اوائل للهندسة العلمية ، وصنف اوائل يوقف بها على الجميل والقبيح ممـا شأنه ان يعمله الانسان ، وصنف اوائل يُستعمل في ان يُعلم بها احوال الموجودات التي ليس شأنها ان يفعلها الانسان ومباديها ومراتبها ، مثل السموات والسبب الاول وسائر المبادىء الأخر ، وما شأنها أن تحدث عن تلك المبادىء » [١] .

وهكذا فباتصال العقل الانساني بالعقل الفعال يتحول الادراك الحسي الى ادراك عقلي ويحصل المعنى الكلي في النفس بعد ان كان في العقل الفعال .

فالمعنى الكلي اذن يستخرجه العقل من الجزئيــات بطريق التجريد كما يفيض عليــه من العقل الفعال . فللكلي اذن ثلاثــة انواع من الوجود : (أ) وجود قائم بالجزئي ،(ب) ووجود لاحق يحصل بعده بطريق التجريد،

---

١ ــ المصدر السابق ص ٨٣ ــ ٨٤ .

(ج) ووجود خاص مستقل بذاته متقدم على وجود الجزئيات [1] والعقل الانساني انما يتلقاه من العقل الفعال ، وهذا يتلقاه من العقل الذي فوقه ، وهـذا يتلقاه بدوره من العقل الذي فوقه ، حتى نصل الى العقل الإلهي مصدر كل معقول ومدرَك .

ومعنى هذا انه الى جانب المعرفة الحسية والمعرفة العقلية هناك ايضاً المعرفة الاشراقية ، ومؤداها ان الحقائق تتجلى من العقل الفعـال واهب الصوَر ولا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال . إنهـا اشراقات تتنزل من هذا العقل على مَن استطاع ان يعكف على حياة التأمل والنظر ويتحرر من قيود المادة ، فتصبح نفسه غير محتاجة في قوامها الى مادة وترتفع الى مرتبة الكائنات العلوية « البريئة من الاجسام » ويتحقق لها الاتصال بنور الانوار وتتم لها السعادة بإدراكها ما وراء الطبيعة . ان هذه المعرفة ضربٌ من الوحي . انها وحي الفلاسفة كما هي وحي الانبياء .

وهكذا فالمعرفة عنـد الفارابي نوع من التصوف والمشاهـدة تختلف حظوظ الناس منها باختلاف مراتبهم وتتفاوت اقدارهم فيها بتفاوت قدرتهم على الاتصال بالعقل الفعال والاستغراق فيه . وقـد تأثر الفارابي في هذه النظرية بدون شك بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة والتيارات الصوفية في عصره كما تأثر فيها ايضاً بنظرية الوحي في الاسلام .

٢ – المنطق

للفارابي اهتمام عظيم بالمنطق . فله فيه تصانيف ورسائل وشروح ضاع اكثرها فلم يصل الينا منها سوى شرح كتاب « العبارة » لأرسطو وفصول مبثوثة هنا وهناك في (احصاء العلوم) و (عيون المسائل) و (تحصيل السعادة) وسواها .

ومما لا شك فيه ان الفارابي قد فهم منطق أرسطو فهماً دقيقاً ، حتى لقد بزّ في ذلك جميع أهل الاسلام وأربى عليهم بالتحقيق فيه ، فشرح

١ – انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٠٨ – ٢١٠ .

غامضه وكشف اسراره وقرب متناوله ، حتى ليقول الكثيرون ان ذلك كان هو السبب في تلقيبه بالمعلم الثاني ، إذ أن أرسطو هو المعلم الأول .

ويحدد الفارابي الغـاية من المنطق فيقول في (احصاء العلوم) انه صناعة « تعطي بالجملة القوانين التي شأنها ان تُقوّم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ، ونحو الحق في كل ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمَن ان يكون قد غلط فيه غالط »[1] .

ولا يفوت الفارابي ان يعقد مقارنة بين المنطق والنحو فيقول « ان نسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والالفاظ . فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات »[2] وكما انه لا يستقيم الكلام الفصيح الا باتباع قواعد النحو ، فكذلك لا يستقيم التفكير السديد الا باتباع قواعد المنطق والسير على منهاجه .

فالمنطق يفيد من حيث انه يساعدنا على التماس الحق عند انفسنا وعند غيرنا وعلى الدفاع عن افكارنا ، وإلا فإننا ان جهلناه « لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب ، ومن أي جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، ولا على غلط من غلط منهم او غالط كيف ومن أي جهة غالط او غلط ، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ؛ فيعرض لنا عند ذلك .. إما ان نحسن الظن بجميعهم ، وإما ان نتهم جميعهم ، وإما ان نشرع في ان نميز بينهم ، فيكون كل ذلك منا بلا تثبت ومن حيث لا نتيقن .. [فالمنطق] ضروري لمن احب ان لا يقتصر في اعتقاداته وآرائه على الظنون »[3] .

١ — احصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان امين ، طبعة ثانية ، القاهرة سنة ١٩٤٩ ص ٥٣

٢ — المصدر السابق ص ٥٤ .

٣ — المصدر السابق ص ٥٦ — ٥٨ .

ولما كانت احكام المنطق إنما تُشرح بالألفاظ ، وكان الخطأ في الفهم كثيراً ما ينجم عن خلاف في تحديد معاني الألفاظ ، وإزاء هذا الارتباط الوثيق بين اللغة والفكر ، كان لا بدّ من العلم بمعاني الألفاظ علماً دقيقاً ثابتاً في كل تفكير منطقي سديد او حكم صائب . وإذن فموضوعات المنطق في نظر الفارابي إنما هي « المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات »[1] . وبهذه المعقولات نصحح الرأي عند انفسنا وعند غيرنا . ولا يمكن ان نصحح أي رأي اتفق بأي معقولات اتفقت ، بل نضطر الى قوانين تحوطنا في المعقولات وفي العبارة عنها ، وتحرسنا من الغلط فيها ، والمنطق هو الذي يعطينا هذه القوانين .

ولكن اذا كان المنطق يشبه النحو بما يعطي من قوانين الألفاظ من حيث هي الفاظ لا من حيث دلالاتها على المعاني ، فإنه يفارقه في ان علم النحو إنما يعطي قوانين تخص الفاظ امة ما ويضع قواعد لكل لغة على حدة ، على حين ان علم المنطق إنما يعطي قوانين لا تخص الفاظ امة ما بل تعم الفاظ جميع الأمم . فهو يُعنى بالألفاظ لا من حيث هي الفاظ ، بل من حيث هي قوالب للمعاني ، ويخاطب العقل الانساني بأسره في كل زمان ومكان وفي كل لغة من اللغات . فالنحو خاص والمنطق عام .

وينقسم المنطق قسمين هامين : تصور وتصديق . وقد شرح الفارابي هذين القسمين في كثير من كتبه وخاصة في (عيون المسائل) .

فأما التصور فيشتمل على مسائل المعاني والحدود ، وأما التصديق فيتناول البحث في القضايا وأنواعها وأشكالها والقياس والبرهان .

فلنبحث كلاً منهما على حدة بفروعه ومسائله .

اولاً : التصوّر

والتصور هو ابسط ما يرتسم في الذهن ، أي هو صورة الجزئي التي تتمثل لنا مفردةً من غير ان نحكم عليها بنفي او إثبات . وكل تصور فإنما

---

١ - المصدر السابق ص ٥٩ .

يحتاج الى تصور آخر يتقدمه . إلا ان هذه القاعدة لا تنطبق على جميع المعاني ، فإن هناك معاني اولية « مركوزة في النفس » بالفطرة بيّنة بذاتها يقينية الى اقصى درجات اليقين ، بحيث لا يمكن ان يعتمد تصورها على تصور آخر سابق عليه ، وذلك كمعنى الوجوب والإمكان والإستحالة والأوليات الظاهرة التي تحصل « للانسان من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين وصلت » كما يقول في كتابه (تحصيل السعادة) بل يجد المرء نفسه وكأنها فطرت على معرفتها واليقين بها ، كقولنا : « إن الكل اعظم من الجزء » و « ان طرفي النقيض يكون احدهما صدقاً والآخر كذباً » . وهذا النوع من المعاني الفطرية التي يسميها الفارابي (الأوائل المتعارفة) و (اوائل المعارف) و (مبادىء البرهان) ويسميها غيره بالضروريات والأوليات لا يمكن ان يغلط فيها العقل بل يشعر انه كان عالماً بقضاياها على الدوام . فهي يقينية بيّنة بنفسها لا يمكن إقامة البرهان عليها او استنباطها من غيرها ، كما لا يمكن الاستغناء عنها لأنها الأساس في كل تصوّر وتصديق ، ولولاها لكان من المستحيل البرهنة على أي شيء .

ويدخل في باب التصوّر ايضاً مبحث الحدود . والحد هو قول دال على ماهية الشيء كقولنا : الانسان حيوان ناطق .

ثانياً : التصديق

واما التصديق فهو اثبات امر لآخر ايجاباً وسلباً . ويكون بتركيب القضايا وتأليف الأقيسة واقامة البراهين .

والقضية هي العبارة أو الجملة التي اذا سمعناها قلنا لصاحبها انه صادق أو كاذب . وعناصرها هي الموضوع والمحمول والرابطة :

موضوع	رابطة	محمول
العلم	(يكون) [1]	مفيد

---

١ – لا تظهر (الرابطة) في اللغة العربية. وقد يعبر عنها بالضمير المنفصل (هو، هما، هم) اما في اللغات الاوروبية – عدا الروسية – فيعبر عنها بفعل الكون verbe être .

والقياس قول مؤلف من قضيتين (تسميان مقدمتين صغرى وكبرى) إذا سلمنا بهما لزم عنهما لذاتهما قضية ثالثة تسمى النتيجة :

كل انسان فان (مقدمة كبرى)

سقراط انسان (مقدمة صغرى)

سقراط فان (نتيجة)

والبرهان هو عملية عقلية يُتوصل بها من المعلوم إلى المجهول . فهو قياس مؤلف من مقدمات واجب قبولها . اي ان غايته اثبات بعض الاحكام بواسطة احكام أخرى للحصول على معرفة عقلية جديدة ثابتة والوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف . والفلسفة يجب ان تكون هذا العلم . فالفلسفة كما يصفها الفارابي هي التي تستنبط جميع المعارف والعلوم حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل على حد قوله [1] . هذا وليس البرهان مجرد آلة للفلسفة وإنما هو ايضاً جزء من اجزائها . اذ يجب على البرهان ان يوصل بنفسه إلى الحقيقة ويحدث العلم ، لا ان يكون اداته فحسب .

ومبحث البرهان هو عند الفارابي المنطق على الحقيقة ، وما سوى ذلك من بحوث في المنطق من حدود وقضايا وأقيسة ليس إلا مقدمات وتوطئة لهذا البرهان ، كما ان الاجزاء التي تتلوه ليست إلا تطبيقاً له وتحرزاً مما يُخشى ان يُغلط فيه . وأهم مقاصد البرهان الوصول الى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف كما تقدم . وقانون التناقض هو أعلى القوانين عند الفارابي ، إذ به يظهر للعقل صدق القضية وضرورتها مع كذب نقيضها او استحالتها في وقت واحد .

هذا هو بإيجاز منطق الفارابي وهو نفسه منطق ارسطو ايضاً . فليس فيه جدة ولا ابتكار ، وإنما فيه شرح وتكرار . لقد فهم الفارابي منطق ارسطو ورتبه وأوضحه والتزمه في تفكيره وعرض اكثر آرائه حتى عُدَّ

---

١ – انظر كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٨٠

امير المنطق ، ومع ذلك فهو لم يخرج عن دائرة استاذه . وليس في ذلك مـا يعيب الفارابي او يُضيره . فأرسطو لم يترك زيادة لمستزيد في عـلم المنطق من شأنهـا ان تلبي اكثر منه حاجات العقل وضرورات التفكير قبل عصر النهضة في اوروبا . فلقد اوفى على الغاية في تلبية هذه الحاجات بحيث ان الانسانية كلهـا – في الشرق وفي الغرب – ظلت تجتر منطق ارسطو حتى عصر النهضة وتعيش عليه وتتغذى به دون أن تضيف اليه جديداً ، هذا باستثناء لمحـات خاطفة راودت بعض الاذهان – كما سنرى عند ابن سينا – غايتها اصلاح منطق ارسطو ، غير انها كانت صرخة في واد ، لأنها كانت سابقة لأوانها فضلاً عن ان العقول كانت مشبعة بمنطق ارسطو الذي كان يُنسب الى العصمة . فالمسألة اذن مسألة زمـان ومكان لا مسألة إجداب في العقل وإمحال .

٣ – وحدة الفلسفة والفلاسفة

لقـد كان الفارابي شديد الإعجاب بالفلسفة اليونانية عامة وبأفلاطون وأرسطو خاصة ، فهو يرى ان الفلسفة القـــديمة واحدة ، او على الأقل لا تناقض بين قطبيها ، فهما « المبدعان للفلسفة ، المنشئان لأوائلها وأصولها ، المتممان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها ، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها . وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمَد عليه لخلوّه من الشوائب والكدر . بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول ، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية »[١] . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هـــذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تُضرَب الأمثـال ، وإليهما يُساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحِكَم العميقة والعـلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة »[٢].

---

١ – الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠

٢ – المصدر السابق ص ٨٢

هذا هو رأي الفارابي في الحكيمين افلاطون الإلهي وأرسطوطاليس . فلا عجب بعد هذه الإشادة بهما والتنويه بفضلهما ألّا يرى اختلافاً جوهرياً بينهما . ان كبار الفلاسفة لا يختلفون في جوهر الرأي والفكرة ما دامت لهم غاية واحدة هي البحث عن الحقيقة الواحدة التي لا تتعدّد . ومَن أحق باسم الفيلسوف من افلاطون وأرسطو اللذين لا يمكن قيام اي خلاف بينهما ! كيف لا وقد استقيا كلاهما من ينابيع الحكمة الصافية واستمدّا من منهلها العذب ، فلا يُعقل ان يصدر عن الماء الواحد آثار مختلفة . فالفارابي يؤمن بوحدة الفلاسفة واستحالة قيام اي خلاف بينهم . إذ ان الحقيقة واحدة ، وما نرى من خلاف بين الحكماء والفلاسفة فإنما هو خلاف في الظاهر فحسب ، وأما الباطن فواحد لا يعرفه إلا الحكماء والراسخون في العلم . ومن هنا فقد عمد الى التوفيق بين ما يبدو للحس الظاهر من اختلاف بين « الحكيمين المقدّمين المبرّزين » فصنّف في ذلك عدة كتب ورسائل لم يصل الينا منها سوى كتاب واحد سمّاه (كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) : افلاطون الإلهي وأرسطوطاليس .

يقول الفارابي في مطلع هذا الكتاب :

« اما بعد ، فإني لما رأيت اكثر أهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقِدَمه ، وادّعوا ان بين الحكيمين المقدّمين المبرّزين اختلافاً في إثبات المبدع الاول وفي وجود الاسباب منه وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرّها ، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ، [فقد] أردت في مقالتي هذه ان أشرع في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدلّ عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبيّن مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم ما يُقصد بيانه ، وأنفع ما يُراد شرحه وإيضاحه »[1] .

---

١ — صفحة ٧٩ .

وهكذا عين الفارابي جملة المسائل التي هي في نظر جمهور الباحثين موضع نزاع بين إمامي الحكمة وقطبيها العظيمين افلاطون وأرسطو . فعمد الى الجمع بين رأييهما متحدياً جميع من قالوا باختلافهما .

فبيّن اولاً حدّ الفلسفة وماهيتها ، وهي « العلم بالموجودات بما هي موجودة »[1] لينظر بعد ذلك في اسباب توهم الخلاف بينهما ، فيحصرها في احدى ثلاث خلال :

فإما ان يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ؟

وإما ان يكون رأي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً ؟

وإما ان يكون في معرفة الظانين بأن بينهما خلافاً في هذه الاصول تقصير .

ثم ينتقل الفارابي بعد ذلك الى مناقشة هذه الخلال او الاحتمالات الثلاث ليرى أيُّها صحيح وأيُّها فاسد .

فأما من حيث حد الفلسفة في الاحتمال الاول فهو حد صحيح عند كليهما لأنه « يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته » . فكلاهما يحدد الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » وكلاهما ينظر اليها هذه النظرة ، وإذن فلا خلاف بينهما هنا .

وأما الاحتمال الثاني ففاسد ، لأنه لا يمكن « ان يكون رأي الجميع او الأكثرين واعتقادهم في هذين انهما المنظوران والإمامان المبرزان في هذه الصناعة ، سخيفاً مدخولاً ، فذلك بعيد عن قبول العقل إياه وإذعانه له ، إذ الموجود يشهد بضده . لأنا نعلم يقيناً انه ليس شيء من الحجج اقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة . إذ العقل عند الجميع حجة . ولما كان العقل الواحد قد يخطىء فقد احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة « فمهما »[2] اجتمعت فلا حجة

---

١ — اي البحث في مجرد الوجود او الوجود من حيث هو ، اعني الوجود المطلق غير المقيد بأنه هذا الشيء او ذاك .

٢ — (مهما) هنا بمعنى (كلما) .

اقوى ولا يقين أحكم من ذلك » وهكذا « فلا شيء اصح مما اعتقدته [العقول المختلفة] وشهدت به واتفقت عليه . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرَب الأمثال »[1] .

ثبت لنا حتى الآن ان ارسطو وأفلاطون فيلسوفان :

اولاً – لأنهما متفقان على تعريف واحد للفلسفة .

ثانياً – لاتفاق العقول المختلفة على تفلسف هذين الرجلين . فان الناس رغم اختلافهم في الرأي والدين والمذهب والعقيدة وغير ذلك فهم متفقون جميعاً على ان افلاطون وأرسطو حكيمان مقدمان سارت بتفلسفهما الركبان .

بقي الاحتمال الثالث والاخير وهو تقصير الناس في فهم فلسفة هذين الحكيمين وظنهم بأن بينهما خلافاً في الاصول . فيبحث الفارابي عن الاسباب الداعية الى هذا الظن ويتتبع ذلك بالجمع بين رأييهما اذ ما من خطأ يُرتكب أو ظن ينساق فيه صاحبه « الا وله داع اليه وباعث عليه »[2].

ومن هنا يبدأ الفارابي في تحري اسباب ما يسميه وهماً في عقول الناس لاقتلاع جذوره واستئصال شأفته ، وذلك بالتمحل والافتعال وتأويل كلام أرسطو حيناً وكلام افلاطون أحياناً ، وتحميل نصوصهما ما لا تحتمل ، والتصرف بكلامهما تقديماً وتأخيراً وتعليلا ، أو بالاستناد إلى آراء منسوبة خطأ إلى هذا أو ذاك . وقد جعل ُوكده في كل ذلك ان يثبت ما وقر في نفسه من استحالة اختلاف الرجلين في جوهر الفلسفة ، كأنما الاختلاف هو الداهية الدهيا والمصيبة العظمى !

وهناك ثلاث عشرة مسألة جمع فيها الفارابي بين رأيي الحكيمين هي في رأي الناظرين في كتبهما مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما . ولن يمكننا بالطبع ان نأتي على هذه المسائل جميعاً هنا وإنما سنجتزىء بخمس منها :

---

١ – كتاب الجمع بين الحكيمين ص ٨١ – ٨٢ .

٢ – المصدر السابق ص ٨٢ .

أ – زهد افلاطون في الدنيا واقبال ارسطو عليها

فما سبق الى اوهام الناس اختلافها فيه ، زهد افلاطون في كثير من امور الدنيا ورفضه لها وإقبال ارسطو على الدنيا وملابسته لما كان يهجر استاذه، فتزوج وأولد وتوزّر [1] للملك الاسكندر . وهذا يوهم خلافهما في امر الدارين .

ويرد الفارابي على ذلك بأن لا خلاف في الحقيقة بين الرأيين والاعتقادين ، وإنما ينحصر الخلاف في المزاج والاستعداد . فلئن كان افلاطون قد زهد في سياسة الدنيـا – وهي مسألة تتعلق بمزاجه لا بنمط تفكيره – فإنه قـد سبق ارسطو الى وضع قواعد السياسة وتهذيبها وحثّ على التعاون وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية . « غير انه لما رأى امر النفس وتقويمها اول ما يبتدىء بـه الانسان حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها . ثم [لما] لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمه من امرها ، افنى ايامه في أهم الواجبات عليه ، عازماً على انه متى فرغ من الأهم الاولى ، اقبل على الاقرب الادنى » [2] .

وأما ارسطو فقد « جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في اقاويله ورسائله السياسية . ثم لـما رجع الى امر نفسه خاصة ، احس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع اخلاق وكمال امكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون ، والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية .

« فمن تأمّل هـذه الاحوال علم انه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وان التبـاين الواقع لهما فإن سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما ، وزيادة فيها في الآخر ... إذ الأكثرون قد يعلمون مـا هو آثر وأصوب وأولى ، غير انهم لا يطيقونه ولا يقدرون عليه ، وربمـا أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض » [3] .

---

١ – أي كان وزيراً له .

٢ – كتاب الجمع بين الحكيمين ص ٨٣ .

٣ – نفس المصدر ص ٨٤ .

ب – تلميح افلاطون وتصريح أرسطو

« ومن ذلك ايضاً تباين مذهبهما في تدوين العلوم وتأليف الكتب »[1] .
فأفلاطون – متأثراً بأستاذه سقراط – كان يمنع تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون الصدور . فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وخاف ضياع العلم واندثار ما يستنبطه فيه ، فقد عمد الى تدوين علومه وحكمته وحفظها في بطون الكتب ، لكنه اختار لها الرموز والألغاز ضناً بها على غير أهلها فلا يطلع عليها إلا المستحقون لها المستوجبون للإحاطة بها .

« وأما أرسطوطاليس فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك » .

ويردّ الفارابي على ما يُرى من خلاف بين الحكيمين في هذه المسألة بأنه انما هو خلاف ظاهري فقط فيؤكد ان كبير الفلاسفة وإن بدا احياناً واضح البيان والترتيب والتبليغ ، إلا انه لا يخفى ما في مذهبه ايضاً من « وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهر من قصد البيان والايضاح »[2] كأن يتعمد مثلاً اسقاط احدى المقدمات الضرورية في كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية ، او ربطها بنتيجة قياس آخر . وبذلك يتفق مع استاذه من حيث الرغبة في قصر الحكمة على اصحابها . ويستشهد الفارابي على ذلك برسالة قال ان ارسطو بعث بها الى افلاطون يتحدث فيها عن التدوين والتأليف : « اني وإن دونت هذه العلوم والحِكَم المضمونة بها فقد رتبتها ترتيباً لا يخلص اليها إلا اهلها ، وعبّرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها »[3] .

وهكذا يظهر « ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين » دعوى باطلة لا أساس لها من الصحة .

---

١ – نفس المصدر ص ٨٤ .
٢ – نفس المصدر والصفحة .
٣ – نفس المصدر ص ٨٥ .

ج – الطبع والتطبع

« ومن ذلك ايضاً امر اخلاق النفس ، وظنهم بأن رأي ارسطو مخالف لرأي افلاطون . وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب (نيقوماخيا) ان الاخلاق كلها عادات تتغير ، وانه ليس شيء منها بالطبع ، وان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتقاد والدربة . وأفلاطون يصرح في كتاب (السياسة) وفي كتاب (بوليطيا) خاصة بأن الطبع يغلب العادة ، وأن الكهول حينما ُطبعوا على خلق ما ، يعسر زوالهم عنه »[1] فهذا اذن مما يوهم الخلاف بينهما .

وليس الامر كذلك ، فالخلاف هنـا ايضاً في الظاهر لا في الحقيقة . وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا انمـا يتكلم على القوانين المدنية والخلقية . والكلام على القوانين يكون كلياً ومطلقاً ... ومن البين ان كل ُخلـُق اذا نظر اليـه مطلقاً علم انـه يتنقل ويتغير ولو بعسر ، وليس شيء من الاخلاق ممتنعاً عن التغير والتنقل[2] ...

« وأمـا افلاطون فانه ينظر في أنواع السياسات ، وأيُّها أنفع وأيُّها أشد ضرراً . فينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها ، وأيها أسهل قبولاً وأيها أعسر » . وكل هذه انما هي جزئيات لا كليات . والخـُلق اذا ُنظر اليه جزئياً وعلى حدة ُعلم انه يعسر تغيره او زواله . والعسير غير المتنع[3] .

وإذن فلا خلاف « بين الحكيمين في الحقيقة ، وإنما ذلك شيء ُيخيّله الظاهر من الأقاويل عندما ُينظر واحد واحد منها على انفراد ، من غير ان يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه »[3] . فأفلاطون يجعل للاستعدادات الفطرية أهمية كبيرة ، ولكنه لا ينكر إمكان تغيير الخلق وإن كان ذلك شديد الصعوبة . وكذلك لا ينكر ارسطو ان

---

١ – نفس المصدر ص ٩٥ .

٢ – انظر نفس المصدر ص ٩٥ – ٩٦ .

٣ – انظر نفس المصدر ص ٩٦ .

بعض الناس يمكن فيهم التنقل من خلق الى خلق أسهل ، وفي بعضهم أعسر . فهو من ثَمّ يقرّ بوجود الاستعدادات الفطرية كأفلاطون ، كما ان افلاطون بدوره يقرّ بإمكان التغير – ولو بعسر – كأرسطو . فلا خلاف اذن بينهما [١] .

د – المعرفة بالتذكر والمعرفة بالتجريد

ومما يوهم اختلافاً بينهما ايضاً رأياهما في مصدر المعرفة . فالعلم تذكّر كما بيّن افلاطون في كتابه المعروف باسم (فاذن) [٢] . وهو وليد التجربة والتجريد العقلي ، كما بيّن ارسطو في كتاب (البرهان) .

ويرى الفارابي ان الخلاف بينهما هنا ايضاً خلاف في الظاهر فحسب . فأرسطو يقول في اول كتاب (البرهان) : كل تعلم وكل تعليم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود . وإلا فكيف يوقن انه علم ما كان يطلب . فان « الذي يطلب علم شيء من الاشياء انما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل ، مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس . والذي يطلب الخشبة : هل هي مساوية او غير مساوية ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل . فاذا وجد احدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً نفسه . ثم ان كانت مساوية ، فبالمساواة ، وان كانت غير مساوية ، فبغير المساواة » [٣] .

وقد بيّن ارسطو في كتاب (البرهان) اهمية الحس والعقل في تحصيل المعرفة ، قائلاً : « ان مَن فقد حساً ما فقد فقدَ علماً ما ، فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس ... فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس ، صارت النفس عاقلة ، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب .

---

١ – انظر نفس المصدر ص ٩٦ – ٩٧ .
٢ – اي (فيدون) .
٣ – نفس المصدر ص ٩٧ .

ومهما[1] كانت هذه التجارب اكثر، كانت النفس أتم عقلاً »[2].

وكما يلحّ ارسطو على أهمية الحس والعقل كذلك افلاطون. فليس للعقل عنده « فعل مختص به دون الحس سوى ادراك جميع الاشياء والأضداد، وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي عليه. فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً، ومن حال الموجود القبيح قبيحاً، ومن حال الموجود الجميل جميلاً. وكذلك سائرها. وأما العقل فانه يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحس وكذلك ضده: فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معاً، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومجتمعاً معاً، وكذلك سائر ما اشبهها »[3].

ومعنى ذلك ان افلاطون يقرُّ بعمل الحواس كأرسطو. وكل ما بين الحس والعقل من فرق ان الحس يدرك الشيء كما هو، وأما العقل فيدركه كما هو وعلى ضد ما هو، وليس له فعل خاص به دون الحس. وبالتالي فان الحس - والعقل لا يخرج عن كونه ضرباً من الحس - هو مصدر المعرفة عند افلاطون كما هو مصدرها عند ارسطو. وهكذا يتفقان في اهمية الحس وطبيعة العقل ومصدر المعرفة والتعلم. والخلاف الوحيد بينهما انما ينحصر في « ان الحكيم ارسطو يذكر ذلك عندما يريد ايضاح امر العلم والقياس، وأما افلاطون فانه يذكره عندما يريد ايضاح امر النفس. ولذلك أشكل على اكثر من ينظر في اقاويلهما. وفيما اوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل»[4].

ولكن ما العمل اذا ظل الناس رغم جميع ما تقدم يتشبثون بوجود خلاف بين رأيي الحكيمين؟ فهل يعني ذلك « شيئاً سوى ان العقل المستقيم والرأي السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم في الاكثرين من الناس؟

---

١ — اي كلما.
٢ — نفس المصدر ص ٩٩.
٣ — نفس المصدر والصفحة.
٤ — المصدر السابق ص ١٠٠.

فمن تأمل حصول المقدمات الاولى وحال التعلم تأملاً شافياً ، علم انه لا يوجد بين رأيي الحكيمين – في هذا المعنى – خلاف ولا تباين ولا مخالفة »[1] .

هـ – المثل بين الاثبات والانكار

« ومن ذلـك الصوَر والمـُثل التي تنسَب الى افلاطون انـه يثبتها ، وأرسطو على خلاف رأيه فيها . وذلك ان افلاطون ، في كثير من اقاويله ، يومىء الى ان للموجودات صوراً مجرّدة في عالم الإله ، وربمـا يسميها (المـُثل الإلهية) وأنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية ، وإنما الذي يدثر ويفسد انمـا هي الموجودات التي هي كائنة فاسدة . وأرسطو ذكر في (حروفه) فيما بعد الطبيعة كلاماً شنـّع فيه على القائلين بالمـُثل والصوَر التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة ، وبين ما يلزمها من الشناعات »[2] .

امام هذا التعارض الصارخ وقف الفارابي يتلمس المخرَج فيجده في كتاب (الربوبية) او (اثولوجيا) المنحول لأرسطو ، وهو كما نعلم عبارة عن فصول وشذرات من التاسوعة الرابعة والخامسة والسادسة من (تاسوعات) افلوطين ، ومعانيه مستمدة من محاورات افلاطون . ففي هذا الكتاب « نجد ان ارسطو يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية »[2] .

وقد شعر الفارابي بالتباين بين كلام ارسطو في هـذا الكتاب وكلامه في سائر كتبه الاخرى ، فأصرّ على موقفه المألوف وتمسك بما يوافق هواه ، فراح يوفـّق ويوحـّد ، فلا يجد – كعادته – في الخلاف إلا ظاهر خلاف ، ولا يرى في التعارض إلا شبه تعارض . ولذلك يقول ان هذه الاقاويل لا تخلو « اذا أُخذت على ظواهرها من احدى ثلاث خلال :-

« إما ان يكون بعضها مناقضاً لبعض ،

---

١ – المصدر السابق ص ٩٨ .

٢ – نفس المصدر ص ١٠٥ .

« وإما ان يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له »

« وإما ان يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق »[1] .

ورد الفارابي الحالة الاولى : اذ لا يجوز « ان يُظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده ، أعني الصور الروحانية ، انه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي » . فليت شعري كيف يصحّ عليه التناقض وهو صاحب المنطق آلة العصمة والهداية للعقل البشري ؟

وأنكر الفارابي ايضاً الحالة الثانية ، وهي ان يكون (كتاب اثولوجيا) لغير ارسطو « اذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من ان يُظنّ ببعضها انه منحول »[2] .

فلم يبقَ اذن سوى الحالة الثالثة وهي التأويل . فلهذه الأقاويل التي تبدو متناقضة فيما بينها « تأويلات ومعانٍ ، اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة »[2] .

والتأويل الذي يراه الفارابي « انه لما كان الباري جلّ جلاله بانيته وذاته ... حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب ان يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته . جلّ الله من اشتباه ... ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد ، فما الذي كان يوجده ؟ وعلى اي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه ان يقول بأن ما يوجده انما يوجده جُزافاً وتنحساً وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته ؟ وهذا من أشنع الشناعات »[3] .

وهذه الصور لا توجد في العقل الإلهي على سبيل الوجود المكاني ، او

١ – نفس المصدر والصفحة .
٢ – نفس المصدر ص ١٠٦ .
٣ – نفس المصدر والصفحة .

على انها أشباح قائمة في أماكن اخرى خارجة عن هـذا العالم . فالألفاظ لها مقتضيات توحي بالتشابه بينها وبين عالمنا المحسوس ، لكن يجب تنزيه العـــالم الإلهي عن معانيها الحسية . فان الضرورة « تدعو الى اطلاق الألفاظ الطبعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعـاني اللطيفة الشريفـة ، العالية عن جميع الاوصاف ، المتباينة عن جميـع الامور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي . فانه إن قُصد لاختراع ألفاظ أُخر واستئناف وضع لغات ، سوى ما هي مستعملة ، لما كان يوجد السبيل الى ألفاظه ، ويُتصور منها غير ما باشرته الحواس . فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على مـا يوجد من الالفاظ ، وأوجبنا على أنفسنا الإخطار بالبال ان المعـاني الإلهية التي يعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع أشرف وعلى غير ما نتخيله ونتصوره »[1] .

فأرسطو اذن ليس أقل ايماناً بالمـُثل او الصور الروحانية المفارقة من افلاطون ، وما كلامه في إنكارها إلا ذو معانٍ وتأويلات . فهو — خلافاً لما يقول أهل الظنون والشكوك — يثبت الصور الروحانية ويعتقد انهـا كانت قائمة قبل هـــذا العالم لا تدثر ولا تفسد ، وهي موجودة في عالم الربوبية وجوداً لا يمكن العبارة عنه ، لأن الالفاظ مشحونة دائماً بالمعاني الحسية ولا يمكن اختراع ألفاظ اخرى غير مشحونة بهذه المعاني ؛ فيجب ان نقتصر على ما يوجد من الالفاظ ، على ان نعطيها معاني أشرف ممـــا نتخيله لها . وهذا ما يقرره افلاطون ايضاً في نظرية المـُثل . فلا اختلاف اذن بينهما . هكذا « ينبغي ان تفهم ما يقوله افلاطون في أقاويله . فانها مهما[2] اجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤدي الى القول بأن بينه وبين ارسطو اختلافاً في هذا المعنى »[3] .

●

١ — نفس المصدر ص ١٠٧ .
٢ — اي كلما .
٣ — المصدر السابق ص ١٠٨ .

هكذا فهم الفارابي الحكيمين وهكذا جمع بين رأييهما ووفق بين أقاويلهما ، وهو توفيق كنا نودّ لو كان خيراً من ذلك . ولكن هيهات !

فالحكيمان لم يصلا اليه نقيين صافيين ، بل لقد وصلا في ثوب الافلاطونية المحدثة : فقد شوّهتهما هذه الافلاطونية وأفسدت أقاويلهما ومزجتهما بأخلاط الآراء والافكار والعقائد التي كانت سائدة آنذاك في مدرسة الاسكندرية . يضاف الى ذلك تشويه السريان . فقد حدث خلط شنيع في حركة نقل التراث اليوناني عن طريق السريان أدّى الى تشويه النصوص المنقولة وغموضها ، فاختلط الامر على الفارابي وفلاسفة الاسلام . وإذن فليس الذنب ذنب الفارابي وإنما هو ذنب الاسكندرانيين والسريان الذين اختلط التراث اليوناني على أيديهم بأدران وشوائب لم تستطع كبار العقول ان تميز فيها الخبيث من الطيب ، الى ان جاء ابن رشد فقام بمحاولته الإصلاحية المعروفة . لكن ما قام به – على أهميته – ظلّ ناقصاً حتى حركة تحقيق النصوص القديمة ونقدها في العصر الحديث . فهي عمل ضخم يتطلب تضافر جهود مختلفة لا يطيقها الفارابي او ابن رشد او اي انسان آخر ، لا سيما في عصر مبكر كعصريهما . فيجب ان ننظر الى الامور بقدر ما تحتمل هي لا بقدر ما نريد لها ان تحتمل ، لا سيما اذا نظرنا اليها من مسافة بعيدة كالتي يقع فيها عصرنا .

ان كل ما كان يُطلب من الفارابي آنذاك في توفيقه بين الحكيمين ان يسير على طريقة علمية قائمة على دراسة النصوص والمقارنة بينها وتناولها بالشرح والتفسير . وهذه مكرمة يجب تسجيلها له . فهو لم يعتمد على اقوال الناس في الحكيمين ولا على المشهور عنهما وانما هو اتبع في دراستهما الطريقة العلمية المعقولة آنذاك وهي الرجوع الى المصادر والمظان المطلوبة ، والاعتماد على النصوص واستنطاقها واستخراج ما يمكن استخراجه منها . نعم ان دراسة النصوص لا تكتمل الا بتحقيقها وتمحيصها ، وهذا مأخذ كبير يؤخذ على الفارابي ، لا سيما اذا تذكرنا ان الدراسات النصية كانت

في عهده متقدمة وان كانت في غالبيتها محصورة في النصوص الدينية . ولو قُدر للعرب آنذاك ان يجمعوا الى تحقيق النصوص الدينية تحقيق النصوص الفلسفية لقل الزيف والتزوير ولأدركوا أبعاد الفكر اليوناني على حقيقته ولسبروا اغواراً فيه ظلت محجوبة عنهم . ولكن يبدو انهم لم يكونوا في عجلة من امرهم . فحسبهم انهم حققوا النصوص الدينية وقطعوا في ذلك شوطاً كبيراً ، وتركوا للأجيال بعدهم مهمة تحقيق الجوانب الاخرى من النصوص . فالأمور مرهونة بأوقاتها .

ثم ان الفارابي كان منسجماً جداً مع نفسه ومع اتجاهه الفلسفي العام عندما كان يؤمن بوحدة الفلسفة والفلاسفة . فالمعلوم ان التعدد هو ألدّ اعداء الفلاسفة القدماء ، لا سيا اذا كانوا من اصحاب المذاهب المثالية ألم يحمل سقراط على السوفسطائيين لقولهم بتعدد الحقيقة ؟ أفما كانت فلسفة كل من افلاطون وأرسطو سيراً في هذا الاتجاه ، اتجاه توحيد الحقيقة ، او على الاقل التخفيف من مظاهرها المتعددة بقدر الامكان؟ أليس مذهب افلوطين في الفيض محاولة جادة لإزالة الفروق بين الوحدة والكثرة ؟ أليس التلفيق الذي يطبع الافلاطونية المحدثة كلها ، عملية توحيد ؟ بل أليست الفلسفة كلها هي البحث عن الحقيقة لا عن الحقائق ؟ نعم لا تخلو كل عملية توحيد من هذا القبيل من التعسف والاقتسار واغتصاب النتائج ، ولكن هنا تتفاوت أقدار الرجال . فالتوحيد بين الآراء والمذاهب هو اذن من صميم العمل الفلسفي . ولقد أبلى الفارابي في ذلك بلاء حسناً بحسب مقاييس عصره والامكانيات التي توفرت له . ولكنه أخفق اخفاقاً ذريعاً بحسب مقاييسنا نحن الذين ننظر الى الامور من بعيد ، بل من بعيد جداً ، حيث يتسع لنا من مجال الرؤية ما لم يكن يتسع لأبناء عصره . فلكل عصر اذواقه ومشاربه وهمومه وطراز تفكيره . فمن خطل الرأي ان نسفّه عصوراً غير عصورنا او ان نشيد بها لا لشيء إلا لأن طراز التفكير والحياة والشعور فيها يخالف او يشابه طراز تفكيرنا ونظام حياتنا وطريقة

الشعور عندنا . فأنماط التفكير والحياة والشعور كمدد أنفس بني آدم في العصر الواحد والحقبة الواحدة ، فكيف يكون حالها في العصور الكثيرة والحقب المتباينة ؟

وجدير بالذكر ان الآراء التي ينسبها الفارابي الى ارسطو وأفلاطون ، انما تمثل في الحقيقة آراء الفارابي نفسه . فهو يفرض آراءه ومعانيه على افلاطون وأرسطو ويقول على لسانهما اشياء هما عنها براء . وما ذلك إلا لأنه يتخذها أداة للتعبير عن آرائه هو . وهذه ظاهرة تحدث كثيراً عند من يريد ان يجعل من بعض الشخصيات مبرراً او حجة لأقواله هو . وعندئذ نجد هذه الشخصية أشبه بالصنم أنفه من شمع ينثني وفقاً لمشيئة من يتخذه تكأة لآرائه . فكل من عرض لتفسير شخصية من الشخصيات او فلسفة من الفلسفات او مذهب من المذاهب ، بل لتفسير ظاهرة من ظواهر الطبيعة او حدث من احداث التاريخ والاجتماع والحضارة – خاصة اذا كان فيه غموض او تناقض او اي عقدة من العقد الاخرى ، فلشدّ ما يخصب الفكر امام العقد – اقول كل من عرض لتفسير شيء من ذلك تراه يصب في تفسيره كل بضاعته من العلم والمعرفة وكل زاده من الاحاسيس والمشاعر والخبرات والتجارب . وهكذا يضفي شخصيته وخياله على الاشياء والأحداث والأشخاص والعقليات والمذاهب ، ويخلع عليها من صفاته ومعانيه ما هو كفيل بتغيير محتواها والتصرف في أبعادها ونمط وجودها تصرفاً يتفاوت في العمق والشدة والسعة بتفاوت القدرة على الخلق والابتكار . هذه هي عبرة التاريخ ، وهذا درس من دروسه . ولكن ما اكثر ما يعلمنا التاريخ ! وما اقل ما تعي ذاكرتنا من دروسه وعِبَره !

وبهذا المعنى فان ارسطو ليس له شخصية واحدة ، وإنما له ثلاث شخصيات على الأقل . ولكنه لم يتوحّد ولم يجمع شتات نفسه إلا في العصر الحديث عندما بدأت حركة إحياء النصوص القديمة وتحقيقها تحقيقاً علمياً موضوعياً بقدر الإمكان . اما قبل ذلك فلم يكن هناك ارسطوطاليس

واحد بل لقد كان هناك ارسطوطاليسون ثلاثة – اذا أجاز سادتنا النحاة هذا الجمع العسير – على أقل تقدير . فهناك ارسطوطاليس اليونان ، وهناك ارسطوطاليس اللاتين ، وهناك ارسطوطاليس العرب . وكل واحد من هؤلاء الاشخاص الثلاثة يختلف عن الآخر بمقدار اختلاف الاسلام عن المسيحية واختلاف هذين عن الوثنية اليونانية . وليس هناك من أشياء مشتركة بين هذه الشخصيات الثلاث لأرسطوطاليس سوى ما لا صلة له بالاسلام او المسيحية او الوثنية وما يرجع الى تراث العقل الخالص . وفيما عدا ذلك فنقاط التلاقي قليلة . وكل شخصية من هذه الشخصيات الثلاث عمل في أنضجته تجارب وعقليات وأفكار تضافرت جميعاً على صقله وتشذيبه ، حتى أخرجت أثراً فنياً رائعاً بالنسبة الى ذوق عصره وبيئته ، ولكن هيهات ان نتذوقه نحن او نحسن تقديره كأصحابه ، لأنه تعبير صادق عن عصره لا يمتُّ الينا بصلة في قليل او كثير . وما يقال عن ارسطو يقال ايضاً عن افلاطون . فاذا مُزج ارسطو بأفلاطون يجذب هذا الى ذاك وإكمال هذا بذاك فقد حصل الكمال .

تلك كانت مشاغل العصر وبذلك انحصرت هرمومه . وكان نجاحهم فيه يوازي نجاحنا في الوصول الى القمر !!

فلنفهم القوم من الباطن لا من الخارج ، ولنتعاطف معهم ، ولننفذ الى دخائل نفوسهم ولنصل الى أغوارها السحيقة ، حتى نقدّرهم حق قدرهم ولا نبخسهم شيئاً ، وإلا استهترنا بآثارهم وانسقنا في التفسيرات السطحية والآراء المتعسفة ، وحيل بيننا وبين الحقيقة التي نقول اننا نسعى للوصول اليها . فما انعدم الابتكار في عصر من العصور ، ولا خلَتْ امة من أصالة الرأي وخصب القريحة ، ولكنها العصور والازمان والبيئات تفرض على العقول قوالب معينة ومعايير محددة وموازين مقررة لا يمكنها الخروج عليها ، وإلا استُهجنت ونُبذت نبذ النواة . فالابتكار حقيقة واقعة لا صلة لها بالعِرق والجنس وإنما صلتها بالاجتماع والتاريخ والحضارة .

فليكن لنا في ذلك عبرة ، والحذار من جموح الفكر والنظرة العجلى والرأي الفطير .

٤ – الواجب والممكن (الله والعالم)

ان الفارابي فيلسوف قوي الايمان ، لكن ايمانه كان على طريقته الخاصة هو ، لا على طريقـــة المؤمنين التقليديين . ففكرة الله التي لم تكن سوى ظاهرة عرضية في مذهب ارسطو تصبح لديه محوراً للوجود : فالله الذي كان علة غائية عند المعلم الاول انما يتحول الى علة فاعلة عند المعلم الثاني . فمذهب هذا الاخير في التفرقة بين الذات والوجود ، او التمييز بين الماهية والهوية في الاشياء انمـا يهدف الى ان يجعل من الله العلة الاولى التي تمنح الوجود للذات او تفيض الهوية على الماهية . ان الذات والوجود ، او الماهية والهوية ، هما شيء واحد في الله لا يختلف مدلول احدهما فيه عن مدلول الآخر ، ولكنهما يفترقان في نظام الاشياء ، والله وحـده هو الذي يجمع بينهما في عملية الخلق .

ولفهم المعنى المقصود من الوجود والماهية والتمييز بينهما نهيب بالانسان ان يتصور شكلاً هندسياً مثـلاً او اي شيء آخر . فمن الممكن للانسان ان يتصور هذا الشكل دون ان يتصور معـــه بالضرورة انـــه موجود . فالوجود ليس من مستلزمات طبيعته وإنمـا هو شيء عارض له قد يتحقق وقد لا يتحقق . ويعبر عن ذلك فلسفياً بأن الوجود ليس من مستلزمات الماهية ، ولا هو مقوم من مقوماتها ، بل هما مختلفان في حقيقتهما . فليست الماهيـة متضمّنة في معنى الوجود ، ولا الوجود متضمّناً في معنى الماهية ، وإنما لكل منهما شأنه الخاص وطبيعته الخاصة ، وليس من ضرورة حصول احدهما في الذهن حصول الآخر معه خارج الذهن . فالوجود (او الهوية) غير الذات (او الماهية) . انه يطرأ على الماهيـــة بفعل فاعل « فكل ما هويته غير ماهيته فهويته من غيره ، وهو المبدأ الذي لا ماهية

له مباينة للهوية »[1] ، بل همـــا فيه شيء واحد وحقيقة واحدة ، وهو الله تعالى .

ولذلك يفرق الفارابي بين الممكن والواجب . فالموجودات كما يقول في كتابه (عيون المسائل)[2] على ضربين : احدهما اذا اعتـُبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثاني اذا اعتـُبر ذاتــه وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .

فممكن الوجود هو الذي اذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا بد له من علة تخرجه الى الوجود ، واذا ُوجد صار واجب الوجود بغيره : فالنور مثلاً لا يوجد قبل شروق الشمس ، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها ، فــاذا طلعت كان واجب الوجود بغيره ، اي نتيجة حتمية لعلته (الشمس) . ومعنى ذلك ان الممكن له حالان اثنان : حال بقائه في حيز الامكان الصرف او الماهية المحضة وعدم انتقاله الى الوجود ، وحال وجوبه بغيره او وقوعه بالفعل او تشخصه او انتقاله الى الهوية . والأشياء الممكنة التي يفتقر وجودها الى غيرها في الحالين لا يجوز ان تمر بلا نهـاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز ان يكون بعضها علة لبعضها الآخر على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب هو الموجود الاول وهو الله تعالى ، خالق كل شيء .

وبعبارة اقل تعقيداً : ان الممكن يحتاج الى علة تخرجه الى حيز الوجود . ولـما كانت العلل لا يمكن ان تتسلسل الى غير نهـاية ، فلا بدّ للأشياء الممكنة من ان تنتهي الى شيء واجب . وهذا الواجب هو الموجود الاول الذي يمنح الوجود لكل ممكن .

والواجب الوجود لا علة لوجوده . فهو واجب الوجود بذاته ، اي تقضي طبيعته بوجوده ، بمعنى انه متى ُفرض غير موجود لزم منه محال .

---

١ – فصوص الحكم ، انظر من صفحة ١١٨ — ١٢٥ .
٢ — صفحة ١٦ .

فلا يجوز كون بغير وجوده ، لأنه السبب الاول والعلة الأولى لكل وجود . انه الوجود التام ، الوجود بغير علة . ان وجوده هو أول وجود واتم وجود واكمل وجود ، فله بذاته الكمال الاسمى . وليس له ند او ضد او شريك ، فهو منزه عن جميع انحاء النقص . فوجوده الذي به ينحاز [1] عما سواه من الموجودات لا يمكن ان يكون غير الذي هو به في ذاته موجود . ولا مادة له بوجه من الوجوه . ولذلك فهو بجوهره عقل بالفعل معقول بالفعل ، ليس يحتاج في ان يكون معقولاً الى ذات اخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير معقولاً بالفعل ، وكذلك لا يحتاج في ان يكون عقلاً وعاقلاً بالفعل الى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته [2] .

واذا هو عقل ذاته فقد عقل الاشياء كلها ، لأن سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود من وجوده ، اي هو يعلمها من حيث هي معلولة لذاته ، لا من حيث انه يحتاج في ان يعلمها الى ذات اخرى يستفيد علمه منها خارجة عن ذاته . فهو مكتف بذاته مبتهج بها يعشقها ويسعد بتأملها . وهو مدبّر لجميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم ، وحتى الفاسدات يعقلها من جهة اسبابها وعللها . فعلمه تعالى لا يفسد وإن فسد موضوعه [3] .

●

هذا وان فكرة تقسيم الوجود الى واجب وممكن تتخلل الفلسفة الاسلامية كلها من اقصاها الى اقصاها . فإذا كان للأشياء ان تخرج الى حيز الوجود فلا بد لها ان تتلقى نعمة الوجود من واجب الوجود .

---

١ — اي ينفرد .
٢ — انظر المدينة الفاضلة ص ٣٠ — ٣١ والسياسة المدنية ص ٤٢ — ٤٤ .
٣ — انظر المدينة الفاضلة ٣٠ — ٣١ والسياسة المدنية ص ٣٤ والجمع بين رأيي الحكيمين ص ١٠٣ والتعليقات ص ١٧ — ١٨ .

والخلق تبعاً لذلك انما هو اعارة هذا الوجود ، هو فيض هذا الوجود من موجود بالضرورة على ممكن في ذاته قابل لأن يوجد . فالماهية في نفسها ممكنة تستقبل الوجود فتصير بذلك حقيقية ، والهوية « مجعولة » لجاعل ، وأن الوقوع وإن كان حالاً آخر للممكن لكن تحققه ليس من ذاته وإنما هو يستفيد من غيره . وقد قامت الفلسفة الاسلامية كلها على هذه الفكرة التي تربط بين الواجب والممكن ، بحيث يكون الاول مؤثراً في تحقيق الثاني ووقوعه اذا ما تحقق ووقع .

وهكذا فالله الذي كان علة غائية عند ارسطو يصبح علة فاعلة عند الفارابي ، الى جانب كونه علة غائية ايضاً . وشبهُ الاتصال بين الله والعالم ، عند المعلم الاول يصبح اتصالاً حقيقياً عند المعلم الثاني : فأرسطو كما هو معلوم لم يربط بين الله والعالم كما ربط الفارابي بينهما هذا الربط المحكم . فهو (ارسطو) يرى بين الله والعالم اثنينية واضحة لا تقبل الالتئام ، حتى ليكاد الانفصال بينهما يكون تاماً لولا ان العالم يتطلع الى علته ويندفع نحوها بالعشق . فلولا هذا التطلع الطبيعي من جانب العالم نحو مبدئه لما كان هناك اتصال بينهما بحال من الاحوال ، ولتصور الذهن إعراض احدهما عن الآخر إعراضاً تاماً .

وأما الفارابي فمع انه اطلق على الله كلمة (واجب الوجود) وهي كلمة ارسطوطاليسية ، إلا انه اسبغ عليها معنى جديداً لا عهد لأرسطو به ، يدين به الفارابي لإله القرآن . إذ ان واجب الوجود عند الفارابي في صلته بالمقابل له وهو الممكن ، اصبح موجداً له في الخارج وموجباً ومحققاً له ، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته بعد ان كانا من ذاته عند ارسطو ، وأصبحت الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل بعد ان لم تكن بفعل احد .

وكذلك يجاوز الفارابي استاذه ارسطو في مسألة العلم الإلهي . فالمعروف ان ارسطو ينزّه الله عن العلم بغير ذاته . فهو عنده عقل وعاقل ومعقول

لذاته لا يعقل غيرها ولا يعلم سواها ، اذ لا حاجة به الى تعقل غيره . وأما الفارابي فإنه بحكم تأثره بإله القرآن الذي هو بكل شيء عليم والذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور — اقول اما الفارابي فإنه مضطر الى الاقرار بالعلم الإلهي واحاطته بجميع الاشياء . ولذلك فهو يزيد على مفهوم ارسطو للعلم الإلهي ان الله يعلم الاشياء عن طريق علمه لذاته ! فهو عندما يفكر في ذاته فإنه يفكر في قدرته العظيمة ، ومن هنا يدرك مصنوعاته التي هي معلولة لذاته ويعقل جميع الكائنات باعتباره علة لها . واذن فإن معرفته لذاته هي علة معرفته بغيره .

وكما تخطى الفارابي ارسطو في كل ذلك واعطاه الصورة التي استمر على اساسها سائراً في الفلسفة الاسلامية ، كذلك هو تخطّى افلاطون وجعله رافداً من روافده . فالمعلوم ان افلاطون لم يبين كيفية صدور الاشياء عن عالم المثل ، فمع انه يرى ان الاشياء ظلال للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه في تلك . وهذا مما اخذه عليه ارسطو . واما الفارابي فإنه — كما رأينا في جمعه بين رأيي الحكيمين — قد جعل المثل قائمة في العقل الإلهي لإبداع ما يبدع ، لا تدثر ولا تفسد ، بعد أن كانت — عند افلاطون — قائمة بذاتها . وهذا الرأي الذي ينسبه الفارابي الى الحكيمين انما يعبر في الحقيقة عن رأيه هو . فالله عنده صور ما يريد ايجاده لأنه لا يوجد شيئاً جزافاً وعلى غير قصد . فالاشياء بعد أن كانت في علم الله صوراً عامة ، أي ماهيات فقط ، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية . وهذا التحول إنما يكون من جانب الله . وهكذا فتحقيق المثل اصبح على يد الفارابي عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة القائمة في العقل الإلهي . وبعبارة اخرى ، إن الله الذي في علمه (عقله) توجد المثُل أو الصور وجوداً أولياً ، هو المؤثر في هذا العالم ، هو الموجد له وهو الخالق .

●

هذا واذا كان أصل العالم الإمكان او الماهية في نظر الفارابي ، وكان

تصور هـــذا الإمكان مرتبطاً في الذهن بتصور الواجب الذي لم يُسبق بإمكان (او الله) ، فوجود العالم الممكن ليس متأخراً بزمان عن وجود موجده وموجبه . فالمعلول انما يوجد بوجود علته ولا يتأخر عنها إلا لنقص فيها او عجز يمنعها من تحقيق آثارها . فالتلازم في الزمان ضروري اذن بين العلة والمعلول . ومـــا تقدُّم العلة على المعلول إلا من حيث الشرف والرتبة لا من حيث الزمان ، اي هو مجرد تقدم منطقي لا زماني ، كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم الذي يتحرك بحركتها . فهما إن كانا يتحركان معاً إلا ان حركة اليد ذاتية وحركة الخاتم غير ذاتية ، او قل هي تابعة او لازمة عن حركة اليد ، اذ لولا حركة اليد لما كان لهـا ان توجد . وهكذا العلاقة بين الله والعالم : فهما قديمان بالزمان ، لكن الله متقدم على العالم بالذات الى جانب قِدَمه بالزمان ، وأما العـــالم فانه قديم بالزمان فقط . فالمعلول دائماً أقل شأناً من علته « فان الماهية المعلولة لها عن ذاتها انها ليست ، ولها عن غيرها انها توجد ؛ والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات . وللماهية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان لا توجد ، فهي محدثة لا بزمان »[1] .

وهكذا فالعالم مع وجوبه بغيره حادث في ذاته ، او قل هو محدث بدون سبق زمان . وبعبارة اخرى ان العالم قديم بالزمان لقِدَم علته لا يتأخر عنها ، حادث في الوقوع بمعنى ان وقوعه من غيره وليس من ذاته ، لأنه مفتقر الى علته ولأن طبيعته الإمكان ، ولأن تحققه ووقوعه عن أمر خارج عن طبيعته ، أعني عن ذلك الواجب الذي لم يُسبق بإمكان . وبذلك خُيِّل للفارابي انه وفَّق بين الدين والفلسفة ، الدين الذي يعدّ العالم حادثاً مخلوقاً لله ، وبالتـــالي له بداية في الزمان ، والفلسفة التي تعدّه قديماً موجوداً بذاته لا بداية له في الزمان . فهو ليس قديماً بإطلاق (اي

١ - الفارابي ، فصوص الحكم ص ٢٨ .

بالذات وبالزمان) كما تقول الفلسفة [١] ، وليس حادثاً بإطلاق (أي بالذات وبالزمان) كما يقول الدين . انه بين بين : اي هو حادث بالذات فقط دون الزمان (على معنى انه معلول وأثر لعلته) وقديم في الزمان فقط دون الذات ، لأن تصور وجوده مرتبط بتصور الواجب .

أجل لقد كان الكون عن الله دفعة واحدة لا بزمان تقدم . فالكل ليس له زمان وإن كان للأجزاء بدء . ويشرح ذلك في كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) شرحاً ينسبه الى ارسطو وهو في الحقيقة انما يعبر عن رأيه هو فيقول :

« ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه تحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء [٢] » . فوجود الكون اذن خارج عن الزمان ، بمعنى انهما جاءا معاً لا ان احدهما تقدّم الآخر . « ومعنى قوله [٣] ان العالم ليس له بدء زماني انه لم يتكون اولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً او الحيوان الذي يتكون اولاً فأولاً بأجزائه . فان أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال ان يكون لحدوثه بدء زماني . ويصح بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري ، جل جلاله ، إياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان » [٤] . ومعنى ذلك في رأينا ان الكون في الزمان اذا انطبق على الأجزاء بعضها بالنسبة الى بعض فانه لا ينطبق على الكل . فحكم الكل غير حكم الاجزاء . إذ بوجود الكل وجد الزمان ، وقبل وجوده لم يكن زمان ، وأما الاجزاء فتوجد دائماً في زمان [٥] .

١ — اي فلسفة ارسطو .
٢ — الجمع ، ص ١٠٨ .
٣ — الضمير يرجع الى ارسطو .
٤ — الجمع ، ص ١٠٨ .
٥ — ويؤكد هذا المعنى ايضاً في رسالته (في جواب مسائل سئل عنها) الثمرة المرضية ص ٨٦ — ٨٧ .

فالفارابي اذن يؤمن بحدوث العالم . بل يصرح بذلك في (الدعاوى القلبية) فيقول انه محدَث ، وأن وجوده بعد وجود الله بالذات . يقول الفارابي : « ان العالم محدَث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على ان العالم وجوده بعد وجوده (الله) بالذات »[1] . وهذا كله يدل على ان الفارابي يقول بحدوث العالم ، ولكنه حدوث من نوع خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان ، وإنما هو عبارة عن إبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان ، وعن حركة هذا العالم حدث الزمان . وهذا القول بالحدوث لا يتفق مع فكرة الخلق الزماني التي جاء بها القرآن ، الخلق في ستة ايام ، حيث يكون الزمان سابقاً على الخلق . وهذا قريب من فكرة الفيض وصدور الكون عن الله دفعة واحدة لا في زمان . فكما ان الحرارة من لوازم الشمس ومعلولة لها ، كذلك العالم من لوازم الله ومعلول له . ولذا فالعالم قديم بالزمان حادث بالذات .

وإذا كان لنا أكثر من مأخذ على هذا التوفيق ، فإن مجرد تسميته (توفيقاً) يحمل معنى التسوية والحل الوسط ، وإلا لما كان توفيقاً ولكان إما قولاً بالقدم المحض او الحدوث المحض ، أما ان يوافق الدين ويوافق الفلسفة في آن واحد دون التضحية بشيء مما في الدين ومما في الفلسفة فأمر غير معقول ، وليس إلى تصوره من سبيل . إن ما قام به الفارابي في هذا الباب هو كل ما يمكن عمله ، والدليل على ذلك ان القرون الوسطى كلها ، على سعتها وتباينها – اسلامية كانت أو مسيحية – لم تفعل خيراً منه . فلا نطلبْ من القوم ما لا يُطلب . فذلك طمع في غير مطمع . وحسب الفارابي أنه لم يتقيد بأرسطو في هذه المسألة ، بل لقد كان للدين أثر كبير في توجيه تفكيره . وهكذا تفلسف الدين الحنيف وتحنفت الفلسفة الوثنية !

---

١ – (تجريد رسالة في الدعاوى القلبية) طبعة حيدر اباد الركن سنة ١٣٤٦ ص ٧ .

٥ - الفيض

اذا وصلنا الآن في فلسفة الفارابي الى ان تحقق الممكن ووجوبه ليس من ذاته بل من الله الواجب الذي لم يُسبق وجوبه بإمكان ، فكيف وجد هذا العالم وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط ؟

لقد كان ذلك عن طريق الفيض . فالأول (الله) هو الذي عنه وُجد الوجود . « ومتى وُجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورةً ان يوجد عنه سائر الموجودات ... على ما هي من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان . ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ، ولا على انه غاية لوجود الاول ... يعني ان الوجود الذي يوجد عنه [لا] يفيده كمالاً ما ، كما يكون لنا ذلك عن جل الاشياء التي تكون منا ، مثل أنّا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة او لذة او غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما . فالاول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد بغيره ... فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون اولاً ... بل وجوده لأجل ذاته ... فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود الى غيره ... ووجوده الذي به تجوهره في ذاته ، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه ... وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي هو بجوهره ، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره ، بل هما جميعاً ذات واحدة . ولا يمكن ايضاً ان يكون له عائق من ان يفيض عنه وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلا [١] » .

---

١ - آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ٣٨ - ٣٩ . ويكاد هذا المعنى يتكرر بنصه في السياسة المدنية ص ٤٧ - ٤٨ .

لقد كانت هذه المقدمة ضرورية لإزالة جميع الالتباسات التي تنشأ في الذهن من جراء تصور عملية الفيض تصوراً حسياً . فلا يرمي الفيض الى تحقيق غاية لم تكن ، وليس فيه نقص في مكان يقابله كال او زيادة في مكان آخر ، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه ، وإنما هو لذاته وبذاته وفي ذاته .

هذا « والموجودات كثيرة ، وهي مع كثرتها متفاضلة . وجوهره جوهر يفيض منه جوهر كل وجود كان كاملاً او ناقصاً . وجوهره ايضاً جوهر اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدىء من أكملها وجوداً ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص الى ان ينتهي الى الموجود الذي إن تخطى عنه الى ما دونه تخطى الى ما لم يمكن ان يوجد أصلاً ، فتنقطع الموجودات من الوجود ...

« فهو جواد ، وجوده هو في جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه .

« فهو عدل ، وعدالته في جوهره ، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره .

« وجوهره ايضاً جوهر اذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها ان يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ائتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير بها الاشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشيء واحد ... لأن في جوهر الاول ان يحصل عنه لكثير من الموجودات مع جواهرها الاحوال التي يرتبط بعضها مع بعض ويأتلف وينتظم »[1] .

والآن بعد ان تكلم الفارابي على تفاضل الموجودات وتدرجها في الوجود وجعل لها مراتب تتحدّد بحسب قربها من الاول وأرجع كل نظام في العالم وكل ارتباط بين الاشياء الى الاول الذي هو سبب وحدتها وائتلافها – أقول بعد ان تكلم الفارابي على كل هذا كلاماً جميلاً واضحاً

---

١ – آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٠ – ٤١ .

لا يحتاج الى مزيد ايضاح او فضل بيان ، لننتقل الى صميم نظرية الفيض عنده .

فالأول (او الله) يعقل ذاته ويعرفها ، ومن هذه المعرفة خرج العالم . « ووجود الاشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا ، ولا على سبيل الطبع بدون ان يكون له معرفة ورضى بصدورها عنه وحصولها كما ظن افلوطين ، وإنما ظهرت الاشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب ان يكون . فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه » كما يقول في كتابه (عيون المسائل) [1] . فالعلم هو القوة التي تخلق كل شيء ، ويكفي ان يكون الشيء معلوماً من الله لكي يحصل له الوجود . ذلك ان التعقل او المعرفة لا معنى لها بالنسبة اليه والى سائر الكائنات العقلية الشريفة إلا التأثير والخلق . فعلمه القديم هو في نفس الوقت نشاط خلاّق . وهكذا فالشيء يوجد بحكم انه موضوع للتفكير الإلهي . وينتج عن ذلك ان الفيض هو في آن واحد عمل عقلي مجرّد وضرب من النشاط الخلاّق .

هذا وإن علم الاول بالأشياء علم أزلي خالد ، فهو ليس بعلم زماني يتغير بتغيُّر المعلوم . وهو علة لوجود الاشياء ، بمعنى انه يعطيها الوجود الابدي ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى انه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة . وهذا خلاف علمنا . فاذا كان علم الله علة لوجود الاشياء ، بمعنى انه بمجرد علمه بها توجد ، فان علمنا معلول لوجود الاشياء ، اي انها توجد اولاً ثم نعلمها ثانياً . فوجودها علة لعلمنا كما ان علمنا معلول لوجودها . وهذا معنى جديد يفسر به الفارابي علم الله بالأشياء ، الامر الذي ينكره ارسطو .

والأول هو علة المبدَع الاول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء ، الذي ليس وجوده لذاته ، إدامةً لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدِع . وأن نسبة جميع الاشياء اليه — من حيث انه مبدعها — نسبة

---

١ — صفحة ٦٨ .

واحدة . وهو الذي ليس لأفعاله لمية [١] ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر[٢] .

وأول المبدَعات عنه شيء واحـد بالعدد وهو العقل الاول . وسبب صدوره عنه علم الواحد المطلق بنفسه . وهو جوهر غير متجسم اصلاً ولا هو في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، وليس مـا يعقل من ذاته شيئاً غير ذاتـه . ومن هنـا تجتمع فيه الكثرة والوحدة : كثرة بالعرَض ووحدة بالجوهر . اي انه واحد بالذات متعدد بالاعتبار ووجهة النظر . فذاته واحدة لا كثرة فيها لولا انها تعقل نفسها وتعقل الاول . فعقلهـا لنفسها وعقلها للأول يُدخل فيها نوعاً من الاثنينية ولو انهـا اثنينية غير حقيقية بل ثانوية عرَضية . وهو ايضاً ممكن الوجود بذاته ، اي ان ذاته قبل وجودها الفعلي كان يستوي فيهـا الوجود وعدم الوجود ، وهذا هو تعريف الممكن كما مرّ معنا ، ولكنها ما ان وُجدت حتى اصبح وجودها ضرورياً بوجود غيرها ، كالحرارة لا بد ان توجد عند تعريض الجسم للنار . فالحرارة هنا واجبة الوجود بالنار وإن كانت لا تزال في عـالم الإمكان (او مجرد إمكانية محضة او شيئاً ممكناً بحتاً) قبل تعريض الجسم للنار . وبهذا المعنى فان العقل الاول ممكن الوجود بذاته (اي انه قبل ان يوجد كان في عـالم الإمكان) وواجب الوجود بغيره (اي هو نتيجة حتمية لوجود علته) .

والخلاصة ان العقل الاول يعلم ذاتـه ويعلم الاول . وهـذه الاثنينية العرضية تستحيل بعده الى اثنينية حقيقية . فبحكم انه يعقل الاول يلزم عنه وجود ثالث هو العقل الثاني ، وبحكم انه يعلم ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى او الفلك الاعلى بمادته وصورته (التي هي النفس) .

والعقل الثاني لا تكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه ، اي هي كثرة عرضية . ويحصل منه عقل آخر ثالث وفلك آخر تحت الفلك الاعلى.

---

١ — من لمَ ؟ لماذا ؟ اي لا يفعل لغرض او غاية .

٢ — انظر المرجع السابق .

وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بدءاً في العقل الاول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل .

ولا يحدد الفارابي في كتابه (عيون المسائل) عدد العقول والافلاك التي صدرت عن الاول ، بل يقول : « ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك إلا على طريق الجملة ، الى ان تنتهي العقول الفعّالة الى عقل فعال مجرّد من المادة ، وهناك يتم عدد الافلاك »[1] أما في (المدينة الفاضلة) فإنه يجعل عدد العقول عشرة تكون على النحو التالي :

فمن الاول (الله) يفيض وجود ثان (عقل اول) وهو جوهر غير متجسم اصلاً ولا هو في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث (عقل ثان) ، وبما يعقل من ذاته يلزم وجود السماء الاولى (او الفلك المحيط او الفلك الاعلى) .

وهذا الوجود الثالث هو ايضاً لا في مادة ، وهو بجوهره عقل (العقل الثاني) وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود رابع (عقل ثالث) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة او فلك الثوابت .

وهذا الوجود الرابع (العقل الثالث) هو ايضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود خامس (عقل رابع) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة (او فلك) زحل .

وهذا الوجود الخامس (العقل الرابع) هو ايضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سادس (عقل خامس) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة (او فلك) المشتري .

وهذا الوجود السادس (العقل الخامس) هو ايضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول : فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سابع (او عقل سادس) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ .

---

١ – عيون المسائل ص ٦٩ .

وهـذا الوجود السابع (العقل السادس) هو ايضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثامن (او عقل سابع) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس .

وهذا الوجود الثامن (العقل السابع) هو ايضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود تاسع (او عقل ثامن) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة الزهرة .

وهذا الوجود التاسع (العقل الثامن) هو ايضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود عاشر (او عقل تاسع) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد .

وهـذا الوجود العاشر (العقل التاسع) هو ايضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود حادي عشر (او عقل عاشر) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود القمر .

وهـذا الوجود الحادي عشر هو آخر العقول الثواني وعاشرها وهو العقل الفعال او عقل فلك القمر ، انه يدبر عالم مـا دون فلك القمر ، عالمنا الأسفل ، عالم الكون والفساد . وهو ايضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، ولكن عنده ينتهي وجود الأجساد السماوية [1] .

وهذه العقول مختلفة الانواع ، كل واحد منها نوع على حدة ولا أفراد له البتة . والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضية من وجه وسبب وجود الاركان الاربعـة بوساطة الافلاك من وجه آخر . وكل واحد من هـــذه العقول عالم بنظام الخير الذي يجب ان يظهر منه . فبتلك الحال يصير سبباً لوجود ذلك الخير الذي يجب ان يظهر منه .

●

ان نظرية الفيض هذه مدينة بلا شك لنظرية افلوطين . ولكن نظرية الفارابي اكثر تنظيماً وأغنى مضموناً وأشد تماسكاً . فكل مـــا قيل في

---

١ – انظر المدينة الفاضلة ، ص ٤٤ – ٤٥ .

كتاب (اثولوجيا) او (الربوبية) عن صدور الكائنات عن الواحد الأحد إنما هي استعارات وتشبيهات تقتصر على وصف هذا الواحد وبيان مراتب الوجود دون ان تفسر حقيقة الفيض بنظرية فلسفية منسجمة مع نفسها. هـذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان افلوطين لم يقل ابداً ان عدد العقول عشرة وانها تنبثق عن الاول مثنى مثنى [1] . ثم ان الفارابي يهبط بعدد العقول الى عشرة بعد ان كان عددها عند ارسطو يتراوح بين ٤٩ و ٥٥ كما مرّ معنا . وفضلاً عن ذلك ان افلوطين ينفي عن الاول حق علمه بذاته ويجعله فوق العلم وفوق العقل ، بينما الفارابي يثبت العلم للأول ويقول ان العالم صدر عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ الخير في الوجود على ما يجب ان يكون . وأخيراً ان افلوطين يكاد لا يدري شيئاً عن قسمة الواجب الى الواجب بذاته والواجب بغيره ، وهي القسمة التي تقوم على أساسها نظرية الفيض عند الفارابي . وهكذا يسخّر الفارابي افلاطون وأرسطو وأفلوطين لبلوغ أهدافه وغاياته ويمزجهم بعضهم ببعض وبتعاليم المذهب الاسماعيلي والصابئة والتصوف ويصبغ كل ذلك بصبغة اسلامية واضحة في اطار من التفلسف الديني والدين الفلسفي يتلاءم وظروف البيئة التي كان يعيش فيها ويخدم أغراضها .

٦ – الطبيعة

للفارابي مذهب في الطبيعة ومراتب الوجود وتسلسل الكائنات بعضها عن بعض والعدل في الموجودات وتعليل اختلاف الاجسام تحت فلك القمر باختلاف الاجسام السماوية وتباين أوضاعها وحركاتها – نقول له مذهب في هذا كله لا يخلو من الطرافة والجمال والأصالة ولا نحسب ان احداً سبقه اليه في طابعه وجزئياته وحبكه وتنسيقه ، وإن كانت تشيع فيه ألفاظ ارسطوطاليسية كثيرة كالقوة والفعل والمادة والصورة ... وإن كان ايضاً

---

١ – بمعنى ان عقلهـا للاول يلزم عنه عقل ، وعقلها لذاتها يلزم عنه جرم كوكب بمادته وصورته . وهكذا الحال في كل عقل .

يقوم على أساس الافكار القديمة التي تقول بتأثير العالم الأعلى في العالم الأسفل ، تأثير الكواكب والنجوم والأكَر السماوية في حياتنا الارضية .

فالمعلوم أن أرسطو يقول بوجود عالمين : عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر ، ولكنه لا يفسر لنا اصل عالمنا الارضي ولا يعلل اختلاف الأجسام والأشياء فيه . وهذا ما سيفعله الفارابي .

فهو يعتقد أن كل شيء في العالم الأسفل انما يعود الى العالم الأعلى او ما يسميه بالجسم السماوي . فإن جوهر الجسم السماوي وطبيعته وفعله ان يلزم عنه أولاً وجود المادة الاولى ، ثم من بعد ذلك يُعطي المادة الاولى كل ما في طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور كائنة ما كانت . ذلك بأن الموجودات التي دون الاجسام السماوية هي في نهاية النقص في الوجود ، لأنها لم تعطَ من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام بل إنما اعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل ، إذ كانت انما اعطيت مادتها الاولى فقط ، ولذلك هي ابداً ساعية الى ما تتجوهر به من الصورة . فالمادة الاولى هي بالقوة جميع الجواهر التي تحت السماء . فمن جهة ما هي جواهر بالقوة تتحرك الى أن تحصل (تكون) جواهر بالفعل . ثم لقد بلغ من تأخرها وتخلفها وخساسة وجودها ان صارت لا يمكنها ان تنهض وتسعى من تلقاء انفسها الى استكمالاتها الا بمحرك من خارج ، ومحركها من خارج هو الجسم السماوي واجزاؤه ثم العقل الفعال الذي هو عقل فلك القمر . فالعقل الفعال معد بطبيعته وجوهره ان ينظر في كل ما وطأه الجسم السماوي واعطاه [1] .

والأجسام السماوية كثيرة ، ولها كلها طبيعة مشتركة هي التي بها صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الأول (او الفلك الأعلى) منها حركة دورية في اليوم والليلة . وبينها ايضاً تباين في جواهرها من غير تضاد

---

١ – السياسة المدنية صفحة ٥٤ – ٥٥ .

مثل مباينة زحل للمشتري ومباينة كل كوكب لكل كوكب ، وكل كرة لكل كرة . ويلحقها ايضاً تضاد في نسبها وإضافاتها بعضها الى بعض ، فتتبدل تلك النسب ومتضاداتها وتتعاقب عليها فتتخلى من نسبة وتصير الى ضدها ، ثم تعود الى ما كانت تخلت منه بالنوع لا بالعدد ، فيكون لها نسب تتكرر ، ويعود بعضها في مدة اطول وبعضها في مدة اقصر ونسب اخرى لا تتكرر اصلاً . ويلحقها ايضاً ان يكون لبعضها نسب متضادة الى شيء واحد بعينه ، كأن يكون بعضها قريباً من شيء وبعضها بعيداً من ذلك الشيء بعينه [1] .

هذه هي الأجسام السماوية في طبيعتها المشتركة وجواهرها المتباينة وما يلحقها من النسب والأوضاع التي يلزم عنها وجود الاشياء في عالمنا وكونها وفسادها . فلننظر فيما يلزم عما تشترك فيه وما تختلف وعما يلحقها من النسب والاوضاع في عالمنا الارضي .

فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لهذه الأجسام السماوية وجود المادة الاولى المشتركة لكل ما تحتها ، كما يلزم عن اختلاف جواهرها وجود اجسام كثيرة مختلفة الجواهر ، وعن تضاد نسبها وإضافاتها وجود الصور المتضادة ، وعن تبدل متضادات النسب عليها تبدل الصور المتضادة على المادة الاولى وتعاقبها وعن حصول نسب متضادة وإضافات متعاندة الى ذات واحدة في وقت واحد من مجموعة الأجسام فيها ينتج اختلاط في الاشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها ، ويحدث عن اصناف تلك الامتزاجات المختلفة انواع كثيرة من الأجسام ، كما يحدث عن إضافاتها التي تتكرر وتعود ، الاشياء التي يتكرر وجودها ويعود بعضها في مدة اقصر وبعضها في مدة اطول ؛ وعما لا يتكرر من إضافاتها وأحوالها الاشياء التي تحدث ولا تتكرر اصلاً ، بل إنما تحدث في وقت ما من غير ان

---

١ – المدينة الفاضلة ص ٥٨ .

تكون قد حدثت فيما سلف ومن غير ان تحدث فيما بعد [١] .

فهذا هو السبب الاول في المتضادات الموجودة في المادة الاولى وفي الأجسام التي تحت السماء . وذلك ان الاشياء المتضادة توجد في المادة إما عن اشياء متضادة وإما عن شيء واحد لا تضاد في ذاته وجوهره ، إلا انه من المادة على احوال ونسب متضادة . والأجسام السماوية ليست متضادة في جواهرها ، ولكن نسبها من المادة الاولى نسب متضادة وهي منها بأحوال متضادة . فالمادة الاولى والصور المتضادة التي يلزم وجودها فيها هي التي تلتئم بها الاشياء [٢] .

فيحصل عن الأجسام السماوية وعن اختلاف حركاتها الاسطقسات [٣] اولاً ثم الأجسام الحجرية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق . ويحدث اشخاص كل نوع منها على انحاء من القوى كثيرة لا تحصى [٤] .

ويحدث في الاسطقسات وفي كل واحد مما جانسها او قاربها من الاجسام قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها بغير محرك من خارج ، وقوى يفعل بعضها في بعض ، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض . ثم تفعل فيها الاجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض ، فيحدث من اجتماع الأفعال أصناف من الاختلاطات والامتزاجات والمقادير كثيرة مختلفة بغير تضاد ومختلفة بالتضاد ، فيلزم عنها وجود سائر الاجسام [٥] .

فتختلط أولاً الاسطقسات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك اجسام كثيرة متضادة ، ثم تختلط هذه الاجسام المتضادة بعضها مع بعض ، وبعضها مع بعض ومع الاسطقسات ، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد

---

١ – المصدر السابق ص ٥٩ .
٢ – السياسة المدنية ص ٥٦ .
٣ – العناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب .
٤ – السياسة المدنية ص ٦٢ .
٥ – المدينة الفاضلة ص ٦٠ .

الأول ، فيحدث من ذلك ايضاً اجسام كثيرة متضادة الصور . ويحدث في كل واحد من هذه ايضاً قوى يفعل بها بعضها في بعض ، وقوى تتحرك من تلقاء أنفسها بغير محرك من خارج . ثم تفعل فيها ايضاً الاجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض وتفعل فيها الاسطقسات وتفعل هي في الاسطقسات ايضاً ، فيحدث من اجتماع هذه الافعال بجهات مختلفة اختلاطات أخر كثيرة تبعد بها عن الاسطقسات والمادة الاولى بعداً كثيراً . ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله ، فيكون الاختلاط الثاني ابداً اكثر تركيباً مما قبله ، الى ان تحدث أجسام لا يمكن ان تختلط ، فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاسطقسات ، فيقف الاختلاط[1] .

فبعض الاجسام يحدث عن الاختلاط الاول ، وبعضها عن الثاني ، وبعضها عن الثالث ، وبعضها عن الاختلاط الاخير . وتحدث المعدنيات باختلاط أقرب الى الاسطقسات وأقل تركيباً ، ويكون بُعدها عن الاسطقسات برتب أقل . ويحدث النبات باختلاط اكثر منها تركيباً وأبعد عن الاسطقسات برتب اكثر . ويحدث الحيوان غير الناطق باختلاط اكثر تركيباً من النبات . وان الانسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الاخير[2] .

هذا وان الاجسام الممكنة لأجل اشتراكها في المادة الاولى وفي كثير من المواد القريبة ولتشاكل صور بعضها وتضاد صور البعض الآخر ، صار بعضها يعين بعضاً وبعضها يعوق بعضاً على حسب تشاكل قواها وتضادها . فان المضاد يعوق والمُشاكل يعين . فتشتبك هذه الافعال في الموجودات الممكنة وتأتلف فيحصل عنها امتزاجات كثيرة كما تقدم . لكن هذه الامتزاجات لا تجري كيفما اتفق ، وإنما هي تجري عند اجتماعها على ائتلاف واعتدال وتقدير يحصل به لكل موجود من الموجودات قسطه المقسوم له من الوجود بالطبع ، إما بحسب مادته وإما بحسب صورته ، وإما بحسب

---

١ — المصدر السابق ص ٦٠ — ٦١ .
٢ — المصدر السابق ص ٦١ .

الامرين جميعاً . ومـا كان بحسب صورته فإما ان يكون لذاته وإما ان يكون لغيره وإما ان يكون للأمرين جميعاً . وعلى هـذا الوجه وبهذا النحو ضُبطت الموجودات الممكنة ودُبّر أمرها وجرى أمر العدل فيها حق حصل لكل ممكن قسطه من الوجود على حسب استيهاله واستعداده [1] .

بهذه النصوص التي اقتطفناها من (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) وتصرفنا فيها بقليل من الحذف والإضافة والتقديم والتأخير وإكمال نصوص من الكتاب الاول بنصوص من الكتاب الثـاني لتوضيحها وإزالة ما فيها من غموض – أقول بهذه النصوص يقدم لنا الفارابي تفسيراً جميلاً رائعاً للكون على أساس التدرج في التعقيد ، واستعمل لذلك مقولات خاصة به قدم بها تعليلاً طريفاً منسجماً لكيفية نشأة الوحدة عن الكثرة أكمل به نظرية الفيض ، وذلك كمقولة الاشتراك والتباين والتضاد والاعتدال والائتلاف والنسبة وتبدل النسبة ومضادات النسبة وتكرار النسبة وعدم تكرارها والاختلاط الاول والاختلاط الثاني والاختلاط الاخير ووقوف الاختلاط الخ . والعجيب في أمر هذا الرجل الذي ليس على شيء من اللغـة وقوة التعبير ان يستطيع تطويع اللغـة وتسخيرها لمعانٍ جديدة انثالت عليه أرسالاً .

وهكذا فإن نظرية الفيض لا تفسر فقط نشأة العقول العشرة والأكر وصورها ، بل تفسر فوق ذلك جميع دقائق العالم الأسفل وكل ما يطرأ عليه من تغير وتبدل . فالعالم الأعلى يعمل في العالم الادنى باستمرار ويظل فعله فيه دائباً لا ينقطع . فالتشارك في العالم الأعلى يلزم عنه تشارك في العالم الادنى ، والتخالف يلزم عنه تخالف مماثل . ولما كانت الاوضاع والنسب في العالم الاعلى لا حصر لها اختلفت الاشياء في عالمنا حتى لم تعد تقع تحت حصر . والفارابي في كل ذلك لم يدخل قوة غير طبيعية لتفسير نظام الاشياء ، بل كل ما قال بـه طبيعي ومعقول خاضع لقانون العلة والمعلول . فهي

---

١ – السياسة المدنية ص ٦٣ – ٦٤ .

نظرية فلسفية متماسكة ومعقولة لا فطور فيها ولا نشوز . وليس معنى قولنا انها نظرية معقولة اننا نقبلها ونوافق عليها ، وإنما معناه انها لا تدخل عنصراً غير معقول في تضاعيفها كالسحر والخوارق والطلسمات ونحو ذلك . فجميع الفلسفات الماضية – باستثناء بعض جوانب في فلسفة افلاطون وأفلوطين وما شاكلها – فلسفات معقولة وإن كانت اليوم غير مقبولة . وبهذا المعنى ايضاً نقول ان نظرية الفارابي في تفسير نشأة الاشياء واختلافها باختلاف الأجسام السماوية نظرية فلسفية معقولة سليمة لا غبار عليها . وإننا لنعجب كيف لم يهتم اكثر دارسي الفارابي بهذه النظرية رغم اهميتها الكبيرة وخصبها الوافر وغزارة معانيها .

الموجودات الممكنة وتعاقب الصور عليها . – ثم يستطرد الفارابي بعد ذلك في الكلام على الموجودات الممكنة ومراتبها وتعاقب الصور عليها . فالموجودات الممكنة هي الموجودات المتاخرة التي هي أنقص وجوداً من الموجودات السماوية . وهي مختلطة من وجود ولا وجود . وذلك ان بين ما لا يمكن إلا يوجد (الواجب) وما لا يمكن ان يوجد (المستحيل) شيئاً يصدق عليه كلٌّ من هذين الطرفين المتباعدين . وهو ما يمكن ان يوجد وأن لا يوجد . فالممكن ليس له في نفس طبيعته ان يكون له وجود واحد محصل ، بل هو يمكن ان يوجد كذا وألا يوجد ، وأن يوجد على نوع معين من الوجود وأن يوجد على مقابله ، وحاله من الوجودين المتقابلين حال واحدة ، فليس بأن يوجد هذا الوجود اوْلى من ان يوجد المقابل له . والذي بـه يمكن ان يوجد الوجودان المتقابلان او المتضادان هو المادة . فبالمادة يكون وجوده الذي يكون له على غير تحصيل (أي بالقوة) ، وبالصورة يكون وجوده المحصّل (بالفعل) ، فله إذن وجودان : وجود محصّل بشيء ما ووجود غير محصّل بشيء آخر . فلذلك وجوده بحق مادته ان يكون مرة هذا ومرة ذاك (لأن المادة مجرد قابلية لأن تكون هذا الشيء او ذاك) ووجوده بحق صورته ان يكون هذا وحده دون

مقابله (لأن الصورة تثبيت للشيء على حال معين)[1] .

مراتب الموجودات الممكنة . — والموجـــودات الممكنة على مراتب : فأدناها مرتبة هي ما لم يكن له وجود محصّل ، وتلك هي المادة الاولى . والتي في المرتبة الثانية هي ما حصلت لها وجودات بالإضداد التي تحصل في المادة الاولى ، وهي الاسطقسات . وهذه اذا تحققت بصور ما ، حصل لها بحصول صورها إمكان ان توجد وجودات أخر متقابلة ايضاً ، فتصير مواد لصور أخر ، حتى اذا حصلت لها ايضاً تلك الصور حدث لها بالصور الثواني إمكان ان توجد ايضاً وجودات أخر متقابلة بصور متضادة أخر فتصير تلك ايضاً مواد لصور أخر ، حتى اذا حصلت لها تلك ايضاً حدث لها بتلك الصور إمكان ان توجد ايضاً وجودات أخر متقابلة ، فتصير مواد لصور أخر . ولا تزال هكذا الى ان تنتهي الى صور لا يمكن ان تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور أخر . فتكون تلك الموجودات صوراً لكل صورة تقدمت قبلهـا ، وهذه الاخـيرة اشرف الموجودات الممكنة ، والمادة الاولى اخس الموجودات الممكنة ايضاً[2] .

والمادة الاولى وجودها هو ان تكون لغيرها ابداً ، وليس لها وجود لأجل ذاتها اصلاً . فلذلك اذا لم يوجد ذلك الذي هي مفطورة لأجله لم توجد هي ايضاً . ولهذا اذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هي ايضاً . فلذلك لا يمكن ان توجد المادة الاولى مفارقة لصورة ما في وقت اصلاً : وأما الموجودات التي صورتها صورة الصور ، فهي لأجل ذاتها ابداً ولا يمكن ان تكون بصورها مفطورة لأجل غيرها ، أعني ليتجوهر بها شيء آخر وان تكون مواد لشيء آخر[3] .

وهكذا فالأجسام الممكنة الموجودة بالطبع منها ما وجوده لأجل ذاته

---

١ — السياسية المدنية ص ٥٦ .
٢ — المصدر السابق ص ٥٨ .
٣ — المصدر السابق ص ٥٨ — ٥٩ .

لا ليُستعمل في شيء آخر ولا ليصدر عنه فعل ما ، ومنها ما أعدّ ليصدر عنه فعل ما إما في ذاته وإما في غيره ، ومنها ما أعدّ ليقبل فعل غيره . فلا تزال الاشياء يسخر بعضها لبعض فيكون بعضها خادماً لبعض وآلة له حتى يصل في القمة الى مـا كل شيء مسخَّر له ولا يسخَّر لغيره لأنـه مقصود بذاته ولأن وجوده لأجل ذاته [١] .

واذا كانت الاشياء الممكنة على مراتب في الوجود على ما قلناه ، فان الادنى منها معين للأعلى على الوجود الممكن لكل واحد منها . امـا الاسطقسات فهي تعين سائر الموجودات بأجزائهـا كلها ، وأمـا المعدنية فتعين انواع النبات والحيوان ، وكذلك الحيوان غير الناطق يعين الحيوان الناطق ، وأمـا الحيوان الناطق فانه إذ لم يكن فوقـه جنس آخر من الموجودات الممكنة افضل منه ، لم يكن له معونة بوجه من الوجوه لشيء آخر افضل منه ، وإنمـا تكون معونتـه بعضه لبعض بالنطق والإرادة لا بالطبـع والقسر ، كما سنرى عند الكلام على المدينة الفاضلة . وربما يفعل النطق ايضاً افعالاً يكون فيها بالعرَض معونة لمـا سواه من الموجودات الممكنة والأشياء الطبيعية ، مثـل تفجير الميـاه وغرس الاشجار وبَذر الحبوب وانتاج الحيوان ورعيه وما أشبه ذلك ، لكن القاعدة العامة في ذلك تظل ان الأشرف لا يخدم الأدنى ، فليس شيء من الحيوان الناطق يخدم او يعين ما دونه من الانواع اصلاً [٢] .

العدل في الموجودات . — ولما كانت الاجسام قوامها في مادة وصورة ، وكانت الصور متضادة ، وكل مادة فان شأنها ان توجد لها هذه الصورة وضدها ، فقد صار لكل واحد من هذه الاجسام حق واستئهال (استحقاق) بصورته ، وحق واستئهال بمـادته . فالذي له بحق صورته ان يبقى على الوجود الذي له ، والذي له بحق مادته ان يوجـد وجوداً آخر مضاداً

١ — نفس المصدر ص ٦٤ .
٢ — نفس المصدر ص ٦٨ .

للوجود الذي هو له . فاذا كان استئهالان متضادان لا يمكن ان يوفّاهما معاً في وقت واحد ، لزم ضرورةً ان يوفّى هذا مرة فيوجد ويبقى مدة ما ثم يتلف ويوجد ضده ، وذلك ابداً . فانه ليس وجود احدهما أوْلى من وجود الآخر ، ولا بقاء احدهما أوْلى من بقاء الآخر ، إذ كان لكل واحد منهما قسم من الوجود والبقاء [1] .

وأيضاً فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين ، وكان قوام كل واحد من الضدين بها ، ولم تكن تلك المادة أوْلى باحد الضدين دون الآخر ولم يمكن ان تُجعل لكليها في وقت واحد ، لزم ضرورة ان تُعطى تلك المادة احياناً هذا الضد واحياناً ذلك الضد ويُعاقب بينهما ، فيصير كل منهما كأن له حقاً عند الآخر ، ويكون عنده شيء ما لغيره وعند غيره شيء هو له ، اذ كانت المادة الأولى مشتركة بينهما . والعدل في ذلك بيّن : وهو انه ينبغي ان يوجد ما عند كل واحد لكل واحد فيوفّاه . فلأجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائماً على انه واحد بالعدد ، معجل بقاءه الدهر كله على انه واحد بالنوع . ويحتاج في ان يبقى واحداً بالنوع الى ان يوجد اشخاص ذلك النوع مدة ما ثم يتلف [2] .

قصور الموجودات الممكنة وحاجتها الى الجسم السماوي . – والموجودات الممكنة لما لم يكن لها في انفسها كفاية في ان تسعى من تلقاء انفسها الى ما بقي عليها من الموجودات ، إذ كانت انما اعطيت المادة الاولى فقط ، ولا اذا حصل لها وجود كان فيها كفاية ان تحفظ وجوداتها على انفسها ، ولا ايضاً اذا كان لها قسط وجود عند ضدها امكنها من تلقاء نفسها ان تسعى لاستيفائه ، لزم ضرورةً ان يكون لكل واحد منها من خارجٍ فاعلٌ يحركه ، والى حافظ يحفظ عليه ما حصل له من

---

١ – المدينة الفاضلة ص ٦٣ .

٢ – المصدر السابق ص ٦٣ – ٦٤

الوجود . والفاعل الاول الذي يحركها نحو صورها ويحفظ عليهـا اذا حصلت لها هو الجسم السماوي وأجزاؤه .

على ان الاجسام السماوية قـد يمكن ان لا تفعل ولا يحصل عنها في الموضوعات التي تحتها فعل ، لا لكلال يكون فيها من أنفسها بل لامتناع موضوعاتها عن قبول أفعالها ، او لأن فاعلاً آخر من الممكنات يعين موضوعاتها ويقوّيها . فان الممكنات لما أُعطيت القوى منذ اول الامر وُخلّيت يفعل بعضها في بعض ، أمكن ان تضاد افعال الاجسام السماوية او تشاكلها ، وتكون الاجسام السماوية بعد إعطائها تلك القوى معينة لها او عائقة [1] .

●

في هذه اللوحة الجميلة الرائعة يربط الفارابي العالم الأعلى بالعالم الأدنى ويصور لنـا الكون بقسميه كائناً عضوياً عاقلاً مدبراً حكيماً يجري كل شيء فيه بدقـة ونظام وفي تدرج مدهش يشرف فيه الأعلى على الأدنى ويستجيب الأدنى للأعلى ، وما من شيء فيه إلا له مقام معلوم .

فيا له من كون جميل تسود فيه معـايير السياسة والاخلاق وينتظمه قانون العدل وتسير الاشياء فيه برفق ومحبة وحكمة ، بحيث يحنو الكبير على الصغير ويحدب عليه ، كما يوقر الصغير الكبير وينصاع لإرادته ، ممـا لا نجد له نظيراً عنـد ارسطو بل حتى ولا عند افلاطون . فكأننا هنا في مدينـــة فاضلة كبرى يريد الفارابي ان يجعل منها مثالاً يحتذى في تأسيس مدينته الفاضلة الصغرى وإقامة دعائمها . وقد واتته اللغة وانصاعت له فاشتق لنفسه منها مصطلحات وتعابير يفصح بها عمـا يثقله من أفكار ويتفجر في وعيه من معان .

انهـــا السياسة تسود تفكيره الميتافيزيقي والطبيعي وتوجه انظاره ، ولكنها سياسة من نوع خاص ، فهي سياسة طوباوية سماوية لُحمتها الفلسفة

---

١ – السياسة المدنية ص ٦٤ .

وسداها التأمل العقلي والارتفاع بالفكر عن شؤون السياسة والإجتماع . وكأني به يريد ان يبني مدينة سماوية على انقاض مدينتنا الأرضية ، ويؤسس مجتمعاً روحانياً يسمو بـه عن مباذل مجتمعنا وحماقاته وينجو من صخبه وأعاصيره . او لعله يريد ان يشد الارض الى السماء ويجذب الخسيس الى الشريف ، كما تجذب الصورة مادتها وتشدها اليها لتسمو بها الى رتبتها ، في حركة رشيقة من خدر الألفاظ وسحر المعاني يريد بها ان يستأصل الفساد ويقطع دابره .

فلينعم الفارابي بأحلامه ومثُله وليطر بها كل مطار !

٧ – النفس

يعرف الفارابي النفس – كأرسطو بأنها « استكمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة »[١] ثم يضاف بعد ذلك (الفصل) لتعيين كل مرتبة من مراتب النفوس . إذ النفس ليست مقصورة على جنس واحد من انواع الموجودات وإنما هي تشمل جميع الكائنات الحية . فالفصل هو الذي يميز نوعاً عن نوع . فهناك النفس النباتية واستكمالها يكون بالاغتذاء والنمو وتوليد المِثل ، وهناك نفس حيوانية واستكمالها يكون بالإحساس والحركة الإرادية ، وهنـاك النفس الانسانية واستكمالها يكون بإدراك المعقولات . بل وللسماء نفس ولكل كوكب من الكواكب نفس . لكن أنفس الأجسام السماوية مباينة لأنفس الناس والحيوانات والنباتات ، فهي اشرف وأكمل وجوداً من نفس انواع الحيوان التي لدينا . وذلك انها لم تكن بالقوة اصلاً ولا في وقت من الأوقات بل هي بالفعل دائماً ، من قِبل ان معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ اول الأمر وانها تعقل ما تعقله دائماً . وأما انفسنا نحن فإنها تكون اولاً بالقوة ثم تصير بالفعل ، وذلك انهـا تكون اولاً هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات ، ثم من بعد ذلك تحصل على

---

١ – رسالة في مسائل متفرقة ص ١٨ – ١٩ .

المعقولات وتصير حينئذ بالفعل . وليس في الأجسام السماوية من الأنفس لا الحساسة ولا المتخيلة ، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط وهي مجانسة في ذلـــك بعض المجانسة للنفس الناطقة عند الانسان . والتي تعقلها الأنفس السماوية هي المعقولات بجواهرها ، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة . وكل نفس منها تعقل الاول وتعقل ذاتها وتعقل من الثواني ذلك الذي اعطاها جوهرها . وأما جل المعقولات التي يعقلها الانسان من الاشياء التي هي في مواد فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنهـــا ارفع رتبة بجواهرها عن ان تعقل المعقولات التي هي دونها [1] .

هذا والنفس النباتية (او الغاذية) هي اول مراتب النفوس ، فلا يمكن وجود كائن حي من انسان او حيوان او نبات بدون قوى النفس النباتية ولذلك فهي منبثة فيها جميعاً لا يخلو واحد منها .

وأمـا الحيوان فله – فضلاً عن قوى النفس النباتية – قوى اخرى بمقدار الفرق بين الحيوان والنبات . فالنبات ينمو ويغتذي ويولد المِثل ، وكذلك الحيوان . لكن هذا الاخير ينزع ويحس ويفعل افعـاله بالآلات الجسمانية .

وأخيراً الانسان فان له ميزة ينفرد بها عن الحيوان والنبات ، وهي التفكير . فهو الى جانب انه يشارك النبات في النمو والتغذي وتوليـد المثل ، ويشارك الحيوان في النزوع والإحساس ، فان له زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة العقل . فبالعقل يدرك ويتأمل ويستخلص ماهيات الاشياء .

قوى النفس . – لذلك تنقسم قوى النفس عند الفارابي ثلاثة اقسام كبرى : أ – نباتية . ب – وحيوانية . جـ – وإنسانية .

أ – فقوى النفس النباتية ثلاث :

---

١ – السياسة المدنية ص ٣٤ .

القوة الغاذية ، وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة الجسم .
القوة المربية او المنمّية ، وهي التي تبلغ بالجسم كماله في النشوء .
القوة المولدة ، وهي التي تولد المثل ليستمر النوع في الوجود .

ب) **والقوى الحيوانية** تنقسم قسمين : محركة (او نزوعية او إرادية) ومدركة .

والمحركة على ضربين : إما شهوانية وهي التي تطلب النافع وإما غضبية وهي التي تدفع الضار .

والمدركة على ضربين ايضاً : فهي إما ان تكون بالحواس الخمس الظاهرة او بالحواس الخمس الباطنة .

والحواس الخمس الظاهرة هي :

البصر ، وهو مرآة يتشبَّح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه ، فإذا زال ولم يكن قوياً انسلخ .

السمع ، وهو جوبة (حفرة) يتموّج فيه الهواء المنقلب عن متصاكين على شكله فيُستمع .

اللمس ، وهو قوة في عضو معتدل يحسُّ بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر ، وكذلك حال **الشم والذوق** [1] .
وأن وراء المشاعر الظاهرة شركاً وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصورة . ومن ذلك :

الحس المشترك ، ففي الحد المشترك بين الظاهر والباطن قوة تجتمع فيها جميع ما تدركه الحواس الخمس بأسرها وهي الاحساس بالحقيقة ، وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعملية فتبقى الصورة محفوظة فيها [2].

---

١ – فصوص الحكم ، ص ١١ .
٢ – انظر المدينة الفاضلة ص ٨١ والفصوص ص ٢١ .

المصورّة ، وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس وملاقاتها ، فتزول عن الحس وتبقى فيها . وهي في مقدم الدماغ [١].

الواهمة او الوهمية ، وهي قوة تدرك من المحسوس ما لا يُحس ، كالشاة إذا تشبحت صورة الذئب في حاستها الظاهرة تشبَّحت عداوته ورداءته في حاستها الباطنة (الوهمية) ، وبالتالي ادركت عداوته ورداءته . اي انها تدرك صورة الذئب بالحس وتعرف عدوانه بالقوة الواهمة .

الحافظة : وهي خزانة ما يدركه الوهم كما ان المصورة خزانة ما يدركه الحس .

المتخيلة : وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فيُخلط بعضها ببعض ، ويُفصل بعضها عن بعض - في النوم واليقظة - على انحاء مختلفة وصور متباينة ، بعضها صادق وبعضها كاذب . ولها مع ذلك ادراك النافع والضار واللذيذ والمؤذي ، دون الجميل والقبيح من الافعال . ويقترن بها ايضاً نزوع نحو ما يتخيله صاحبها . وهذه القوة تقوم في الحيوان مقام القوة الناطقة في الانسان [٢] .

حـ - **القوى الانسانية** ، وهي التي بها يحوز الانسان العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق . وبها يُروّي فيما ينبغي ان يُفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذي [٣] وهي العقل او القوة الناطقة .

والناطقة منها عملية ونظرية .

فالعملية او العقل العملي هي التي بها يعرف الانسان ما شأنه ان يعمله بإرادته . والعملية منها مهنية ومنها مروية . فالمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمِهَن . والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في

---

١ - الفصوص ص ١٢ .

٢ - الفصوص ص ١٢ والسياسة المدنية ص ٣٣ .

٣ - السياسة المدنية ص ٣٢ - ٣٣ .

شيء مما ينبغي ان يُعمَل او لا يُعمَل .

وأمـا النظرية او العقل النظري فهي التي بها يحوز الانسان علم مـا ليس شأنه ان يعمله انسان أصلاً [٢] .

وهكذا فاذا كانت النفس كال الجسم كما مرّ معنا ، فان العقل هو كال النفس ، فما الانسان إلا العقل على الحقيقة .

وقد عالج الفارابي مشكلة العقل في مواضع متفرقة من كتبه وزاد على ذلك بأن وقف عليها رسالة مستقلة خاصة تبحث في معاني العقل .

والذي يهمّنا من هـــذه المعاني هنا جعله العقل على اربع درجات : أ) عقل بالقوة . ب) عقل بالفعل . جـ) عقل مستفاد . د) عقل فعـال .

أ) **فالعقل** الذي هو **بالقوة** هو قوة من قوى النفس او شيء ما ذاته معـدّة او مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها او صوراً لها ، وتلك الصوَر هي المعقولات . ويسمى هذا العقل ايضاً عقلاً هيولانياً ، لأنه شبه المادة الاولى التي تقبل جميع الصوَر . والصوَر تنتقش فيه كما ينتقش الرسم في الشمع ، إلا ان المواد الجسمانية تقبل الصوَر في سطوحها فقط دون اعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتهـا متميزة عن صور المعقولات ، بل هـذه الذات نفسها تصير تلك الصوَر [١] .

ب) فاذا حصلت فيها صوَر الموجودات صارت تلك الذات **عقلاً بالفعل** ، وصارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل ان تُنتزع عن موادها معقولات بالقوة . وهـذه المعقولات قبل حصولهـا في العقل تكون إما صوَراً للأشياء الحسية وإما صوَراً مجردة عن المحسوس . فان كانت صوَراً للأشياء الحسية فان العقل ينتزعها عن مادتها فيجردها عن

---

٢ – المصدر السابق ص ٣٣ .

١ – رسالة في معاني العقل ص ١٢ – ١٤ .

الأين والوضع والمتى فتصبح كليات بعد ان كانت صفات لأشياء جزئية . اما ان كانت بذاتها صوَراً مجردة فان العقل يدركها كما هي ، وتكون ماهيته مشبهة لوجودها او هي عين وجودها . وفي الحالين فـان العقل بالفعل يكون هو والمعقول شيئاً واحداً . ومعنى قولنا في تلك الذات انها عاقلة ليس هو شيئاً غير ان المعقولات صارت صوَراً لها على انها صارت هي بعينها تلك الصوَر . فإذن معنى انهـا عاقلة بالفعل وعقـل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه [١] .

جـ) فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احـد موجودات العـالم ، وعدت من حيث هي معقولات ، في جملة الموجودات . وشأن الموجودات كلها ان تُعقل وتحصل صوراً لتلك الذات . فاذا كان كذلك لم يمتنع ان تكون المعقولات ، من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل ، ان تُعقل ايضاً ، فيكون الذي يُعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل ، ويكون وجوده ، وهو معقول ، هو وجوده في ذاته ، وهو الآن **العقل المستفاد** . وبعبـارة اخرى ان العقل المستفاد هو قدرة العقل ، الذي بالفعل ، على ادراك ذاته انه بالفعل . وهو شبيه بالصورة للعقل الذي بالفعل ، والعقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد . واذا انتهى العقل بالفعل الى درجة العقل المستفاد فقد انتهى الى ما هو شبيه بالتخوم والحـدّ الذي اليه تنتهي الاشياء الـتي تنتسب الى الهيولى والمادة . واذا ارُتقي منه فانما يُرتقى الى اول رتبة الموجودات المفارقة ، وأول رتبة هي رتبة العقل الفعال [٢] . ففي هـذه الرتبة لا يكون بين الانسان وبين العقل الفعّال شيء آخر كما يقول الفارابي [٣] .

---

١ – المصدر السابق ص ١٤ – ١٧ .
٢ – المصدر السابق ٢٤ – ٢٥ .
٣ – المدينة الفاضلة ص ١٠٣ .

د) و **العقل الفعال** هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون اصلاً ، وهو ، بنوع مـا ، عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو الذي جعل تلك الذات ، التي كانت عقلاً بالقوة ، عقـلاً بالفعل ، وجعل المعقولات ، التي كانت معقولات بالقوة ، معقولات بالفعل . ونسبته الى العقل الذي هو بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة مـا دامت في ظلمة ، فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات ، التي هي عقل بالقوة ، شيء مـا ، منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر ، وذلك الشيء يعطيه إياه العقل الفعّال[1] .

وهكذا فالعقل الفعّـال (ويسميه الفارابي ايضاً الروح الامين وروح القدس) هو الذي يجعل عقلنا الذي بالقوة عقلاً بالفعل ، والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل ، لأنه بالفعل دائماً كسائر عقول الافلاك . ومثله في ذلك مثل الشمس تجعل المرئيات بالقوة مرئيات بالفعل . فالمعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الانساني اذا وصل الى مرتبة العقل المستفاد الذي ينفعل به فيشتعل حدساً . وهنا يتلاقى عند الفارابي نظرية المعرفة بنظرية الفيض وتختلط الفلسفة بالتصوف والدين .

وحدة النفس . — وهذه القوى التي للنفس وإن كانت متعددة فانما هي مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي النفس . فجوهر النفس واحد . والسر في وحدتها ان قوى النفس منسجمة فيما بينها ويكمل بعضها بعضاً . فهي مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها ويشرف الاعلى منها على الادنى ، ويخضع المرؤوس فيها للرئيس كما في نظام البدن وكما في نظام الفيض ايضاً .

وهكذا فالقوة الغاذية (او النباتية) هي شبه المـــادة للقوة الحاسة ، والحاسة صورة في الغاذية . كما ان القوة الحاسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة

---

١ — رسالة في معاني العقل ص ٢٤ — ٢٧ .

صورة للحاسة . وكذلك القوة المتخيلة هي مادة للقوة الناطقة ، كما ان الناطقة صورة في المتخيلة وليست مادة لقوى اخرى . فهي صورة لكل صورة تقدمتها [١] .

ماهية النفس . لئن كان الفارابي يستعمل تعريف النفس كما جاء عند ارسطو إلا انه لا يقره في ان البدن جزء من تعريف النفس . فالنفس عنده هي معنى زائد على الجسمية . بل هو يتصور النفس تصوراً صوفياً يشف عن نزعة إشراقية واضحة . فهو يذكر في (فصوص الحكم) ان الروح الذي للانسان نفثة من العالم الإلهي لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلقة ولا تتعين بإشارة ، ولا تتردد بين سكون وحركة . فلذلك تدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي هو آت . فالانسان من جوهرين : احدهما مشكّل مصوّر مكيّف مقدّر متحرّك ساكن ، متحيز منقسم ، والآخر مباين للأول في هذه الصفات ، غير مشارك له في حقيقة الذات ، يناله العقل ويعرض عنه الوهم . وهكذا يلتقي في الانسان العالم الطبيعي والعالم الإلهي ، او – على حد تعبير الفارابي – عالم الخلق وعالم الأمر [٢] .

فالنفس العاقلة هي جوهر الانسان عند التحقيق . انها جوهر روحاني بسيط مباين للبدن ، مفارق له . قائم بذاته وليس عرضاً من اعراض الجسم . وللفارابي على ذلك أدلة وبراهين ذكرها في (عيون المسائل) و (فصوص الحكم) وغيرهما من الرسائل الاخرى دون ان يتوسع فيها ، وترك لخلفه ابن سينا امر معالجتها بكثير من العمق والدقة واستخلاص ما يمكنه استخلاصه منها . وها هي ذي أهم الأدلة :

الأول ان النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجرّدة عما سواها كالبياض والسواد . فلو كانت النفس جسماً لما خلت المعقولات من الشكل والوضع والمقدار ، وعندئذ لا تكون معقولات بل جزئيات . وهكذا فلو

---

١ – المدينة الفاضلة ص ٧٤ .

٢ – فصوص الحكم ص ٩ و١٥ .

حصل معقول في الجسم لكان يحصل له شكل ووضع ومقدار ، فخرج من ان يكون معقولاً [1] .

وبذلك فإن النفس التي تتلقى المعقولات هي من جنس هذه المعقولات وإلا لما عقلتها ، فالشبيه إنما يدرك بالشبيه .

الثاني انها تشعر بذاتها بدون آلة ، أي بدون الحاجة الى عضو مادي . فلو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون ان تدرك معها آلتها ، فكانت بينها وبين آلتها آلة ، ويتسلسل ، بل ما يدرك ذاته فذاته له ، وكل موجود في آلة فذاته لغيره . فالنفس إذن جوهر مفارق يدرك ذاته بذاته .

الثالث انها تدرك الاضداد معاً ، بحيث يمتنع ان توجد على ذلك الوجه في المادة . فإذا وجد فيها ضد امتنع ان يوجد فيها الضد الآخر في آن واحد ، وأما النفس فإنها تدرك الضدين معاً . فالنفس إذن ليست من جوهر البدن .

الدليل الرابع إقناعي يعزز الأدلة السابقة ولكن ليست له في ذاته قوتها ويقينها : وهو أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة وما يصيب البدن من كلال وضعف . والعقل كال النفس كما مرّ معنا ، فلولا انه من جوهر آخر غير جوهر البدن لضعف بضعفه . فكل منهما إنما يسير في خط مباين للخط الذي يسير فيه الآخر .

اتصال النفس بالبدن . والنفس متصلة بالبدن اوثق اتصال . فهي صورة للجسد وهو مادة لها . والجسم الانساني اشبه بالمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى الذي هو القلب ، فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه في البدن عضو آخر . ويليه الدماغ ، فإنه يخدم القلب في نفسه وتخدمه سائر الاعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع . والقلب هو ينبوع الحرارة الغريزية ، فمنه تنبث في سائر الاعضاء ومنه

---

١ — الفارابي ، رسالة في اثبات المفارقات ، ص ٧ .

تسترفد ، وذلك بما ينبعث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب . ويلي الدماغ في الاهمية الكبد وبعده الطحال وبعد ذلك اعضاء التوليد [١] .

والأعصاب هي ادوات الحس والحركة ووسائل الاتصال بين اجزاء البدن المختلفة وهي سريعة القبول للجفاف . لذلك كانت تحتاج دائماً الى رطوبة تحفظ عليها لدونتها المؤاتية للتمدد والتقاصر وتستبقي بها قواها النفسانية . وكل قوة في عضو من شأنها ان تفعل فعلاً جسمانياً او نفسانياً في عضو آخر ، فإنه يلزم ضرورة إما ان يكون ذلك الآخر متصلاً بالأول كاتصال كثير من الأعصاب بالدماغ او ان يكون بينهما مسيل جسماني كفعل الدماغ في القلب [٢] .

هذا وأول ما يتكوّن من الاعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم تتبعها سائر الاعضاء . وأما اعضاء التوليد فتأتي متأخرة الفعل عن جميعها ورياستها في البدن يسيرة [٣] .

والحواس هي النوافذ التي تطلُّ منها النفس على العالم الخارجي . فمن فقدَ حساً ما فقدْ فقدَ علماً ما . فلولا الحواس لما حصل الاحساس ، اي لولا البدن لما حصل الادراك . فلولا ان البدن مهيأ لقبول النفس لما وجدت النفس . فالنفس انما تفعل بآلة جسدانية والجسد يشكل موضوع النفس ، والموضوع الاول فيه هو الروح الحيواني الكائن في القلب والذي يسري في اعصاب الحس . فالقوى النفسانية اذن موطنها الجسد بصورة عامة والأعصاب بصورة خاصة ، وبالتالي فان البدن ضروري للنفس ضرورة المادة للصورة .

حدوث النفس . — لقد كان الفارابي واضحاً في انكاره لآراء افلاطون

---

١ — المدينة الفاضلة ص ٧٤ — ٧٧ .

٢ — المصدر السابق ص ٧٦ — ٧٨ .

٣ — المصدر السابق ص ٧٨ .

التي تقول بقدم النفس وهبوطها من عالم المُثُل . فالنفس عند الفارابي انما تحدث بحدوث البدن المستعد لقبولها . ولا يجوز أن تتكرر في أبدان مختلفة كما يقول التناسخيون ولا ان يوجد لبدن واحد نفسان ، بل ان لكل جسم نفساً تختص به . انها صورة الجسد فلا تستقل بالوجود دونه . فكلما حصل استعداد في بدن ما فاضت عليه من العقل الفعّال نفس لها قوة الادراك هي الانسان على الحقيقة .

فالعقل الفعال اذن هو الذي يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها فتحلُّ فيه حلول الصورة في المادة . ولذلك رأينا الفارابي يسمي العقل الفعال (واهب الصوَر) . وسيأخذ بهذه التسمية ابن سينا والغزالي ، وعنهما ستنتقل الى اللاتينية وستترجم بالتعبير التالي : (dator formarum) الذي ذاع في اوربا في القرن الثالث عشر .

ولا تحدث النفس في الانسانية دفعة واحدة بل على درجات . فاذا حدث الانسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى وهي القوة الغاذية .

ثم يحدث من بعد ذلك القوة التي بها يحسُّ الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرها التي بها يحس الطعوم والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الاصوات ، والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها . ويحدث مع الحواس نزوع الى ما يحس فيقبل عليه ونزوع عما يحس فيبتعد عنه .

ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة اخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها ، وهذه هي القوة المتخيلة .

وأخيراً يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن ان يعقل المعقولات ويميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم [1] .

وهكذا فاذا كانت قوى النفس لها مراتب ودرجات ، منها الادنى والأوسط والأعلى ، ولما كانت كل درجة مادة للدرجة التي تليها وشرطاً

---

١ — انظر المدينة الفاضلة ص ٧٠ .

لها ، كان من الطبيعي ان تحدث المادة قبل الصورة والشرط قبل المشروط ، وبالتالي كان لا بد ان تحدث قوى النفس على الترتيب الذي ذكره الفارابي .

خلود النفس . — لم يتناقض الفارابي في شيء كتناقضه في مسألة الخلود . وكان سبب تناقضه حرصه الشديد على التوفيق بين افلاطون وأرسطو . فأرسطو يؤكد في كتاب (النفس) ان الذي يفسد في النفس انما هي القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه ، اما العقل الفعال فهو خالد لا يفنى . كما يؤكد من ناحية أخرى ان النفس صورة للبدن ، وأن المادة ، اي البدن هي السبب في اختلاف الافراد فيما بينهم . وقد اعتمد الفارابي على هذين المبدأين ليصوغ رأيه الجديد . وإذ لم يتحرر من فلسفة ارسطو فقد اختلف مؤرخو الفلسفة بين كونه مثبتاً لخلود النفس او قائلاً بفنائها . فهو تارة يورد ما يؤيد الخلود وتارة يبدو وكأنه ينفيه .

وقد لاحظ ابن طفيل تناقض الفارابي في هذه المسألة فقال ما نصه :

« وأما ما وصل الينا من كتب ابي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك : فقد أثبت في كتابه (الملة الفاضلة) [1] بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له . ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها منحلة وصائرة الى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس (الفاضلة) الكاملة . ثم وصف في [شرح] (كتاب الاخلاق) شيئاً من امر السعادة الانسانية ، وانها انما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يُذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز . فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ، وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل الى العدم . وهذه زلة لا تُقال وعثرة ليس بعدها جبر » [2] .

---

١ — يعني به كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة .

٢ — حي بن يقظان لابن طفيل الاندلسي تحقيق د. جميل صليبا وكامل عياد . ص١٢—١٣

وللتوفيق بين الآراء المتعارضة عنـد للفارابي في مسألة الخلود ، وهو توفيق قد لا يخلو من الاقتسار والمزالق ، يمكننا ان نقول ان مصير النفس بعد الموت يتوقف على حظها من الحكمة النظرية والحكمة العملية . فـاذا اكتملت لديها اسباب هاتين الحكمتين ُكتب لها الخلود . وعلى ذلك يمكن ان نفرّق بين ثلاثة انواع من النفوس عند الفارابي :

اولاً — نفوس عرفت السعادة وعملت على بلوغها ، وهي النفوس التي وصلت الى مرتبة العقل المستفاد وابتعدت عن نوازع البدن ، فأصبح في مقدورها ان تستغني عن المادة واستحال عليها العدم لأجل كمالها . فـاذا فارقت اجسادها نعمت بالسعادة الدائمة ، وكلما جاءها فوج جديد من جنسها ازدادت سعادتها واشتدّ التذاذها [1] .

ثانياً — نفوس عرفت السعادة فأعرضت عنها وانغمست في الشهوات . فهي خالدة في الشقاء ، وتشقى كلما انضمت اليها فئة من أبناء جنسها [2] .

ثالثاً — نفوس لم تعرف السعادة فبقيت غير مستكملة وظلت على حالها الهيولانية ففسدت بفساد الجسد « وهـؤلاء هم الهالكون والصائرون الى العدم ، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي » [3] .

١٤ — النبوة

ومن اهم المحاولات التي قام بهـا الفارابي للتوفيق بين الدين والفلسفة هي نظرية النبوة . فهو اول من ذهب اليها وفصَّل القول فيها بحيث لم يدع فيها زيادة لمستزيد من خلفائه فلاسفة الاسلام من بعده .

فلقد كانت قـد انتشرت قبله موجة طاغية من الإلحاد بلغت ذروتها

١ — المدينة الفاضلة صفحة ١١٤ - ١١٥ والسياسة المدنية صفحة ٨٢ .

٢ — المصدر السابق صفحة ١١٩ - ١٢٠ والسياسة المدنية ٨١ - ٨٢ .

٣ — المصدر السابق صفحة ١١٨ والسياسة المدنية صفحة ٨٣ وهذا يذكر بما رأيناه عند الهنود (انظر اعلاه صفحة ٦٦) .

على يد زعيمين من اكبر زعماء الفكر الإلحادي في الاسلام هما ابو الحسين احمد بن يحيى بن اسحق الراوندي (القرن الثالث للهجرة) وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي (القرن الثالث للهجرة ايضاً) .

فأما ابن الراوندي فيمكن تلخيص مذهبه في جملة ذكرها في مطلع كتابه (الزمردة) الذي نسبه الى البراهمة قول هؤلاء : « انه قد ثبت عندنا وعند خصومنا ان العقل اعظم نِعم الله سبحانه على خلقه ، وانه هو الذي يُعرف به الرب ونِعَمُه ، ومن اجله صحّ الامر والنهي والترغيب والترهيب . فاذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر ، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته ، إذ قد غُنينا بما في العقل عنه ، والإرسال (اي بعثة الرسل) على هذا الوجه خطأ . وإن كان (ما يأتي به الرسول) بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوّته »[1] .

فالهداية انما هي للعقل وحده ، وما بعثة الانبياء والرسل إلا نافلة كفانا الله إياها . وأما ما يقال عن بلاغة القرآن وإعجازه فليس « بالأمر الخارق العادة ، لأنه لا يمتنع ان تكون قبيلة من العرب افصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة افصح من [بقية] تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدة افصح من [سائر افراد] تلك العدة »[2] .

ويذهب الرازي الى مثل هذا الرأي ايضاً ، اذا لم نقل الى اكثر منه . فهو يشيد بالعقل بلهجة قاطعة لا نظير لها إلا عند كبار العقليين . فالعقل عنده هو المرجع في كل شيء : أمور الدين والألوهية وأمور الدنيا والحياة . فان الباريء – كما يقول في مستهل كتابه (الطب الروحاني) – « انما اعطانا العقل ... لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مِثلنا نيله وبلوغه ... بالعقل ادركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به

---

١ – نقلاً عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الالحاد في الاسلام صفحة ٨٠ .
٢ – نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٨٧ .

عيشنا ... وبه ادركنا الامور الغامضة البعيدة منا ، الخفية المستورة عنا ... وبه وصلنا الى معرفة الباريء ... واذا كان هذا مقدارَهُ ومحلَّه وخطره وجلالته ، فحقيق علينا ألا نحطه عن رتبته ، ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله – وهو الحاكم – محكوماً عليه ، ولا – وهو الزمَّام – مزموماً ، ولا – وهو المتبوع – تابعاً ، بل نرجع في الامور اليه ، ونعتبرها به ، ونعتمد فيها عليه ، فنُمضيها على امضائه ونوقفها على ايقافه »[1] .

فهو بهذا النص – ولا سيما في القسم الأخير منه – يُعرِّض من طرف خفي باللجوء الى اي سلطة خارجة عن نطاق العقل ، كسلطة الدين والنبوة مثلاً . ولا يكتفي بهذا التلميح وإنما هو يعمد الى التصريح في مناظرة له مع ابي حاتم الرازي . فيؤكد ان الأديان مدعاة للشقاق والتنازع والتنافر والحروب والخصومات : « من أين اوجبتم ان الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم وأحوجَ الناس اليهم ؟ ومن اين أجزتم في حكمة الحكيم ان يختار لهم ذلك ويشلي بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس ؟ »[2] . ويشير في كتابه (مخاريق الانبياء) الى تناقض الاديان بعضها مع بعض فكيف يصح الايمان بها : « زعم عيسى انه ابن الله ، وزعم موسى انه لا ابن له ، وزعم محمد انه مخلوق كسائر الناس ... وزعم محمد ان المسيح لم يُقتل ، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم انه قُتل وصُلب »[3] فان دلَّ هذا التناقض على شيء فانما يدلُّ على بطلان النبوة ، وإلا نسبنا الى الله التناقض والاضطراب .

امام هذه الحملة على الاديان والنبوات كان لا بدَّ لأصحاب العقول

---

١ – رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٢٠٢ .
٢ – رسائل فلسفية ، نقلا عن المصدر السابق صفحة ٢٠٤ – ٢٠٥ .
٣ – بول كراوس : فصول مستخرجة من كتاب (اعلام النبوة) لأبي حاتم الرازي نقلا عن المصدر السابق صفحة ٢٠٧ .

والقرائح أن يتخذوا موقفاً معيناً . فتجندت الاقلام لصدها والرد عليها ، وقد تفاوتت هذه الردود في قوتها واعتمادها على العقل والنقل . وأما الفارابي فكان رده عقلياً خالصاً لا أثر للنقل فيه ، بل فيه تعريض بالنقل ومخالفة صريحة له . وبذلك يكون في مستوى الحملة العقلية البحتة التي شنها الرازي وابن الراوندي .

فالنبوة في رأي الفارابي ليست امراً فوق الطبيعة ولا شيئاً خارقاً للعادة ، انها ظاهرة طبيعية كسائر ظواهر الطبيعة الاخرى . والنبي إنما هو انسان بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال . إذ للمخيلة في فلسفة الفارابي أهمية خاصة . فهي تحفظ الصور التي ترد الى الحس من العالم الخارجي ، وهي التي تعيد تركيبها لتبدع صوراً جديدة لا وجود لها في عالم الحس والواقع . وهي فضلاً عن ذلك تتمتع بقوى هائلة تجعلها على اتصال دائم بالعالم الأعلى ، وهذا ما يفسر الرؤيا الصادقة والنبوة .

فالقوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة ، وكانت المحسوسات التي ترد عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا تسخرها للقوة الناطقة وحدها ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به ايضاً افعالها التي تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما في وقت النوم – اقول اذا كان ذلك كذلك اتصلت بالعقل الفعّال وانعكست عليها منه صور في غاية الجمال والكمال . فتتلقف المخيلة هذه الصور وتتخيلها بما يحاكيها من المحسوسات المرئية التي تحتفظ بها . وهنا تعود تلك الصور المتخيَّلة الى الارتسام في الحاسة المشتركة . فإذا حصلت رسومها في هذه الحاسة انفعلت القوة الباصرة بتلك الرسوم وتأثرت بها فارتسمت فيها تلك الصور وحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم في الهواء المضيء الواصل للبصر . على ان هذه الصور المرتسمة في الهواء تعود لترتسم في القوة الباصرة التي في العين ، وينعكس ذلك الى الحاسة المشتركة ومنها الى القوة المتخيلة . ولأن هذه

القوى متصلة كلها بعضها ببعض ، كان مـا اعطاه العقل الفعّال من ذلك مرئياً لهذا الانسان الذي اختصه الله بمخيلة كاملة ، ففاضت عليه من العقل الفعّال صور في نهاية الكمال والجمال . ويقول الذي يحظى بهذه الصور ان لله عظمة جليلة ، ويرى اشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات اصلاً .

ولا تقتصر مقدرة القوة المتخيلة على هذا ، بل في استطاعتها فوق ذلك – اذا بلغت نهاية الكمال – ان يتلقى صاحبها في يقظته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة او محاكياتها من المحسوسات ، ويتلقى محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة في العالم الأعلى ويراها معاينةً فيكون له بما تلقاه من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية وانذار بما سيكون وإخبار بما هو كائن من الجزئيات . فهذه هي أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة [1] .

وأما المعجزات التي تظهر على يد النبي دليلاً على صدقه وصحة رسالته فإن لها عند الفارابي ايضاً تفسيرها العقلي ، وذلك متى عرفنا – كما يقول في (فصوص الحكم) – ان النبوّة مختصة بقوى قدسية يذعن لها عالم الخلق الأكبر ، كما يذعن لروح احدنا عالم الخلق الاصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجِبِلّة والعادة ، ولا يمنعها شيء من الاطلاع على ما في اللوح المحفوظ .

هذا بالإجمال تفسير الفارابي للنبوّة . فالنبي إذن هو انسان مُنح مخيلة عظيمة يمكنه بهـا الوقوف على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والاوقات ، أي سواء في اليقظة او المنام . فإن الانسان إنما يوحى اليه اذا لم يبقَ بينه وبين العقل الفعّال واسطة . فـإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد والعقل المستفاد شبه المـادّة والموضوع للعقل الفعّال . فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن ان يوقَف على تحديد الاشياء والافعال وتسديدها نحو السعادة .

---

١ – المدينة الفاضلة ص ٩٣ – ٩٤ .

فهـذه الإفاضة من العقل الفعّال الى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى القوة المتخيلة هو الوحي . فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيّاً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو كائن الآن من الجزئيات . وهذا الانسان هو في اكمل المراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة[1] .

فلا فرق إذن بين النبي والفيلسوف من حيث مصدر المعرفة ، فكلاهما يتلقى بضاعته من العقل الفعّال . إنمـا ينحصر الفرق بينهما ان الفيلسوف يتلقاها حقائق عارية مجرّدة ممـا تضفيه عليها مخيلة النبي لأنه هو وقبيله وخاصة اتباعه لا يحتاجون الى افاعيل المخيلة ، وأما النبي فإنه لمـا كان مكلفاً بمخاطبة الجمهور - والجمهور تستهويه الاستعارات والتشبيهات والصور المادية المحسوسة – فإنه يتلقاها متجلية بصورها وأشكالها وأشخاصها ، فتبدو له مع مماثلاتها الحسية كما تبدو ماثلة في عالم الاجسام .

وينبغي ان نلاحظ هنا ان الفارابي في تصويره للنبوّة على هذا الوجه وتفسيرها تفسيراً نفسياً وعقلياً كما رأينا ، يجعلها أعلا من الفلسفة ، كما يجعل النبي هو الانسان الذي بلغ اكمل مراتب الانسانية والسعادة . يضاف الى ذلك ان الفارابي يشترط في النبي ، فضلاً عن كمال القوة المتخيلة ، كمال القوة العاقلة ، وذلك بأن يحصل له العقل بالفعل ثم العقل المستفاد الذي به إنما يتصل بالعقل الفعّال .

وهكذا يكون الفارابي قد وفق بين الدين والفلسفة في قضية من أهم قضايا الاسلام وأكثرها حساسية . وإذا كان في هذا التوفيق ما يجافي الدين او الفلسفة فحسبه انه اعطى الوحي والإلهام دعامة فلسفية راسخة وأثبت لمنكريها انهما لا يخالفان مبادىء العقل . ولا يضير الفارابي بعد ذلك في قليل او كثير ان يقصّر بعض التقصير في حق احد طرفي النزاع في سبيل الطرف الآخر . فالتوفيق بينهما توفيقاً كاملاً امر متعذّر ومن شأنه

---

١ – السياسة المدنية صفحة ٧٩ – ٨٠ والمدينة الفاضلة صفحة ١٠٤ .

– لو تم – ان يخرج احد الطرفين عن طبيعته إخراجاً تاماً ، فلا يبقى الدين ديناً ولا تبقى الفلسفة فلسفة . فالتوفيق – كما قلنا وكما سنقول دائماً – إنما هو عملية تسوية ، والتسوية لا بـدّ فيها من التضحية ببعض الجوانب في سبيل بعض الجوانب الاخرى .

٩ – التصوف العقلي

التصوّف على نوعين : تصوّف روحي وتصوّف عقلي .

فالتصوّف الروحي يقوم على الزهد والتقشف وقهر النفس ومجاهدتها وتصفيتها بضروب من الحرمان والتعذيب تنتهي بها الى احوال ومواجيد لا يمكن العبارة عنها بالألفاظ . ويكاد اقطاب الصوفية يتفقون على ان غاية التصوّف الروحي إنمـا هي الفناء عن انفسهم والبقاء في الله واتحاد العبد بالمعبود والرب بالمربوب .

ويلاحظ في هذا النوع من التصوف ان العقل والتأمل والتفكير المجرد أمور لا دخل لها في تحقيق هذه الغاية ، او على الأقل انها تأتي في المرتبة الثانية والاخيرة ، بمعنى انه من الممكن للانسان ان يكون من كبـار رجال التصوف دون ان يهتم بتنمية الجانب العقلي فيه ، بل ان بعضهم يندد بالعقل ويراه عائقاً عن التصوف الصحيح .

وليس كذلك التصوف العقلي . فاذا كان التقشف والحرمان وتعذيب البدن هي أدوات التصوف الروحي ، فـان أدوات التصوف العقلي هي – بحكم التعريف – التأمـل والتفكير والنظر العقلي المجرد . فبالعلم – وبالعلم وحده – يصبح العقل الهيولاني الذي حصلت فيـه المعقولات ، عقلا بالفعل ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقـلاً مستفاداً يشرق عليه العقل الفعال ، فيتحرر من المادة وتتجلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والالهـام . اما التقشف والحرمان وتعذيب البدن فأمور ثانوية تأتي في المرتبة الأخيرة ، فالمعوّل فيها انمـا هو النظر لا العمل .

والفارابي هو – بحكم تنشئته العقلية والفلسفية – إلى التصوف العقلي

أميَل . فهو فيلسوف نظري بعيد عن الواقع ، وصاحب مذهب مثالي يرى العقل في كل مكان . فالله عقل ، والعالم محكوم بنظام العقل ، وكل شيء هو امتداد لهذا العقل ومظهر من مظاهره . ولا يرتقي الانسان إلى الله ولا ينال السعادة الا بأن يحيا حياة العقل والفكر ويعيش بالتأمل والنظر .

ومع ان الفارابي كان زاهداً متقشفاً في حياته العملية ، الا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى التصوف وانما كان سبيله إليه التأمل والتفكير والابتعاد عن كل ما يشغله عنها . فمباذل الحياة ومباهج الدنيا وزخرفها من شأنها ان تقف حجر عثرة بينه وبين حياة العقل التي ينشدها ، ولذلك لم يقبل من صلات الأمير الحمداني سيف الدولة — على وفرتها — الا أربعة دراهم كل يوم ، اقتصر عليها راضياً ليتمكن من الانكباب على التأليف والدرس والتأمل ويبلغ مرتبة العقل المستفاد فيكون على اتصال دائم بالعقل الفعال والعقول المفارقة والارواح القدسية . هنالك تفيض عليه الاشراقات الإلهية والفيوضات الربانية ويشتعل حدساً: لقد اتصل بالعقل الفعال وسعد بلقائه دون أن يتحد به أو يفنى فيه . فالفارابي لا يؤمن بامكان الاتحاد بين العقل الانساني والعقل الفعال ، وذلك لان العقل المستفاد يظل في وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفاً عن العقل الفعال . وكل ما في الأمر انه يحصل تقارب شديد بين طبيعته التي تتألق بالعلم والمعرفة وطبيعة العقول المفارقة والكائنات العلوية ، فتتفجر فيه طاقة حدسية هائلة نتيجة لاشراق العقل الفعال وتتم له غبطة المشاهدة . وتلك هي السعادة العظمى لكل عاقل .

هذا هو تصوف الفارابي ، تصوف التأمل والتفكير والنظر . انه ينفذ إلى كل شيء في فلسفة الفارابي . فالألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته منبثة في جميع كتاباته . وانك لتشعر وأنت تقرؤه ان التصوف ليس مجرد نظرية عقلية اعتنقها وانما هو حال نفسية عاشها . فهو نتيجة

منطقية لفلسفته الفيضية والميتافيزيقية والنفسية والأخلاقية ، وجزء متمم لها ، بحيث لا ينفصل عنها الا بعملية بتر قسرية تفقدها روحها وميزتها التي بها تمتاز . انه امتداد لنظرية المعرفة عند الفارابي ونتيجة طبيعية لرأيه في العقل بعد أن يصبح عقلاً مستفاداً ويتهيأ لتلقي الوحي والالهام. انه من فلسفة الفارابي بمنزلة الصورة من المادة ، فالابقاء عليه اذن حاجة باطنية وضرورة من ضرورات المذهب ومتطلباته .

وفي هـذه النظرية الصوفية يظهر تأثر الفـارابي بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين . كما تتجسد فيها ميول الفارابي واستعداداته وعوامل البيئة التي كانت تحيط به . فهي « في تكوينها العلمي تخضع خضوعاً كبيراً لنظرية الخير الاسمى الارسطية ونظرية الجذب الافلوطينية . جمع الفارابي كل ذلك ونسقه ثم اخرج منه نظرية اسلامية قدر لهـا ان تؤثر تأثيراً واضحـاً فيمن جاؤوا بعده [1] » . فقد نفذت هذه النظرية الى اعمـــاق المدرسة الفلسفية وأثرت في صوفية المسلمين والمسيحيين [2] واليهود [3] . بل لقد امتد تأثيرها الى أئمة الفكر الفلسفي في العصر الحديث [4] .

١٠ ــ الاخلاق

اكثر الفارابي من التـأليف في موضوع الاخلاق ، لكن لم يصلنا من ذلك سوى عدد قليل جداً هو دون المفقود كماً وكيفاً . ولا يسع دارس الاخلاق عنده إلا ان يكتفي بهذا القليل ريثما يمكن يوماً مـا اكتشاف عـدد اكبر من كتبه وتصانيفه الاخلاقية التي يعلوها الغبار في اقبية دور الكتب العالمية وظلماتها .

---

١ ــ الدكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، صفحة ٤٧ .

٢ ــ مثل البير الكبير وتوما الاكويني تلميذه .

٣ ــ مثل موسى بن ميمون شيخ فلاسفة اليهود واستاذهم الاكبر .

٤ ــ مثل سبينوزا وليبنتز : انظر كتاب مدكور السابق من صفحة ٧٤ ــ ٧٨ لبيـــان مدى تأثيرها في هؤلاء الفلاسفة جميعاً .

يرى الفارابي ان الغاية الاولى من الاخلاق انما هي تحصيل السعادة . بل لقد وضع في ذلك كتاباً سماه (تحصيل السعادة) عالج فيه الاشياء الانسانية التي اذا حصلت في الأمم وفي اهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الاولى والسعادة القصوى في الحياة الاخرى . وقد حصر هذه الاشياء في اربعة اجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية والفضائل العملية .

فأما الفضائل النظرية فهي العلوم التي يكون الغرض الاقصى منها حصول الموجودات في الذهن معقولة ببراهين يقينية وطرق اقناعية ومثالات لكل تلك المعقولات . وهذه العلوم منها ما يحصل للانسان منذ اول امره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت ، وهي العلوم الأوَل المركوزة في النفس ولا يمكن تحصيل غيرها إلا بواسطتها ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم[1] .

والفضائل الفكرية هي القوة التي يتمكن بها الانسان من استنباط ما هو الانفع في غاية ما فاضلة لطائفة من اهل المدينة او لأهل منزل ، والقدرة على سنّ القواعد والقوانين التي ينبغي اتباعها . فهي « أشبه ان تكون قدرة على وضع النواميس »[2] .

والفضائل الخلقية هي التي يتوخى بها الانسان فعل الخير ، ولا يمكن للانسان ان يوفي افعالها إلا باستعمال سائر الفضائل كلها . وكل فضيلة خلقية لا بد لها من فضيلة فكرية سابقة لها توجهها . وكلما كانت الفضائل الفكرية أكمل كانت الفضائل الخلقية المقترنة بها اشد رئاسة وأعظم قوة[3].

وأما الفضائل (او الصناعات) العملية فهي تحقيق الفضائل الخلقية بأفعال ظاهرة والتعويد عليها وذلك بطريقين :

---

١ — انظر تحصيل السعادة (طبعة حيدر أباد الدكن سنة ١٣٤٦) صفحة ٢ .
٢ — المصدر السابق صفحة ٢٣ .
٣ — انظر المصدر السابق صفحة ٢٤ — ٢٥ .

احدهما بالأقاويل الاقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الاقاويل التي تمكّن في النفس هـذه الافعال والملكات تمكيناً تامـاً حتى يصير نهوض عزائمهم نحو افعالها طوعاً .

والطريق الآخر هـو الإكراه ، ويستعمَل مع المتمردين المتاصين من اهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء انفسهم ولا بالأقاويل ، وكذلك مع من تعـاصى منهم على تلقي العـلوم النظرية التي تعاطاها [1] .

وهذه الفضائل جميعاً انما سبيلها ان تحصل فيمن أُعدَّ لها بالطبع وهم ذوو الفِطَـر الفائقة والطبائع العظيمة . و تحصيلها يكون بطريقين اولين :

بالتعليم وهو ايجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن ؛

وبالتأديب وهو طريق ايجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم .

والتعليم يكون بالقول فقط ، واما التأديب فيكون بالقول والعمل معاً [2].

وللفارابي كتاب آخر في الاطلاق يسمى (التنبيه على سبيل السعادة) يؤكد فيه ايضاً ان السعادة هي الغاية القصوى التي يشتاقها الانســـان ويسعى الى الحصول عليها . فهي من بين الخيرات اعظمها خيراً ومن بين المؤثَـرات اكمل كل غاية يسعى الانسان نحوها [3] . فهي تؤْثَـر لأجل ذاتها ولا تُطلب لغيرها .

ويعرف الفارابي السعادة في كتابـــه (آراء اهل المدينة الفاضلة) تعريفـــاً ميتافيزيقياً صوفياً جميلاً يتسق ومذهبه العام . فالسعادة عنده « هي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا يُحتـاج في قوامهـا الى مادة » ، وذلك ان تصير في جملة الأشياء البريئـــة عن الاجسام وفي جملة الجواهر المفـــارقة للمواد ، وان تبقى على تلك

---

١ ـــ انظر المصدر السابق صفحة ٣١ .

٢ ـــ المصدر السابق صفحة ٢٩

٣ ـــ التنبيه على سبيل السعادة (طبعة حيدر اباد الدكن سنة ١٣٤٦) صفحة ٢

الحال دائماً ابداً ... والسعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب اصلا ولا في وقت من الأوقات ليُنال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن ان يناله الانسان اعظم منها »[1]

وطريق السعادة الفضائل ، والفضائل منها ما هي كائنة بالطبع ومنها ما هي كائنة بالارادة ، والارادة تكمل ما أُعدَّ له الانسان بالطبيعة ، وهي شرط اساسي لاتصاف العمل بأنه خلقي ، وبالتالي هي شرط لتحقيق السعادة . فالسعادة انما تكون للانسان بالافعال التي يفعلها طوعاً وعن اختيار[2]

فالانسان حر فيما يفعل ، لأن له بالقوة خصالاً يتمكن من تنميتها فتصبح له ملكة . والملكة هي ما لا يزول بسهولة . ويؤكد الفارابي ان الاخلاق المحمودة والاخلاق المذمومة تُكتسب بالدربة والممارسة ، فاذا لم تكن للانسان اخلاق محمودة فبوسعه ان يحصل عليها بالتعود على العمل الواحد مرات متعددة وفي اوقات متقاربة لمدة طويلة[3]

وشرط العمل المحمود الفاضل هو الاعتدال والتوسط في الأمور ؛ فكما ان الطعام والشراب اذا افرط او فرَّط فيهما الانسان اورثاه المرض وأنواع العلل ، كذلك العمل الفاضل ، اذا أفرط او فرَّط فيه صاحبه اخرجه عن حد الفضيلة . فحد الفضيلة هو القصد في الأمور والتوسط فيها ، بلا افراط ولا تفريط . فالاخلاق انما صلاحها بالاعتدال ، وفسادها بالتطرف والبعد عن الوسط ، وهذا الوسط متموج يختلف باختلاف الزمان والمكان والشخص والغاية . ولذلك فان معرفة الوسط تكون بمراعاة ذلك كله والتزامه والتقيد به[4]

---

١ — المدينة الفاضلة صفحة ٨٥ — ٨٦

٢ — التنبيه على سبيل السعادة صفحة ٢

٣ — المصدر السابق صفحة ٨

٤ — انظر المصدر السابق صفحة ١٠

وهنا يتناول الفارابي طائفة من الأمثلة كالشجاعة والسخاء والعفة الخ.
فالشجاعة كما يقول « خلق جميل ، وتحصل بتوسط في الاقدام على الأشياء المفزعة والاحجام عنها ، والزيادة في الاقدام عليها تكسب التهور ، والنقصان يكسب الجبن ، وكلاهما خلق قبيح ...

« والسخاء يحدث بتوسط في حفظ المال وانفاقه ، والزيادة في الحفظ والنقصان في الانفاق يكسب التقتير ، وهو قبيح ، والزيادة في الانفاق والنقصان في الحفظ يكسب التبذير »[1]

وهكذا اكثر الفضائل ، اذ هناك من الفضائل العقلية والفكرية ما لا تنطبق عليه هذه القواعد كالعدل والمعرفة .

وعندما يعرض الفارابي لعواقب الفعل وما ينجم عنه في النفس من لذة وألم ، يفرق بين اللذائذ . فمن اللذائذ ما هي جسدية حسية ومنها ما هي عقلية فكرية ، والأولى هي أقرب الى الحيوان ، ولذلك فهي سريعة الزوال . واما الثانية فهي طويلة الأمد ، وهي أشرف وأعمق ، إذ تتحقق فيها الذات العاملة للانسان ، ولذلك ينصح الفارابي بالابتعاد عن اللذائذ العاجلة التي لا تدوم والتي يتبعها أذى في اكثر الأحيان ، ويدعو الى الأخذ باللذائذ الآجلة التي هي اكثر دواماً وان لحق صاحبها ضرر عاجل . والقوة التي تساعد على معرفة اللذات والتمييز بينها هي المنطق ، فبالمنطق انما نعرف ماهية الحق والباطل ، فلا نخلط بينهما ، وبالمنطق انما نميز الخطأ الذي يُظن به انه صواب ، والصواب الذي يُظن به انه خطأ . ولذلك فان أول مراتب السعادة هي تحصيل صناعة المنطق التي إنما سميت كذلك لأنها تفيد النطق كماله وينال بها الجزء الناطق كماله أيضاً[2]

•

هذه هي أهم آراء الفارابي في الاخلاق ، وهي كما ترى نتيجة منطقية

١ – المصدر السابق صفحة ١١
٢ – انظر المصدر السابق صفحة ٢٣

تلزم عن فلسفته النظرية ، تذكيها نفس متأججة ، ويرفدها اتجاه صوفي واضح ، ويغذيها أمل كبير بالانسان وارادة الانسان . وهي كما نرى وثيقة الصلة بمذهب أفلاطون وأرسطو وابيقورس وزينون الرواقي وافلوطين ومأثورات عربية وانسانية لها جذور بعيدة في التاريخ . ويبقى للفارابي بعد ذلك فضل الجمع والتنسيق والتوفيق بين الآراء واشاعة الوحدة والنظام فيها .

١١ ــ السياسة

لفلسفة الفارابي طابع سياسي واضح ينفرد به دون غيره من سائر فلاسفة الاسلام ، بحيث لا يمكن فهم هذه الفلسفة ان لم تُدرس في ضوء نزعتها السياسية الخاصة . فالسياسة هي اهم ما في فلسفة الفارابي ، وهي النتيجة التي تنتهي اليها اجزاء فلسفته والغاية التي تؤدي اليها بطريقة طبيعية منطقية . ولشدة ارتباط السياسة بنواحي فلسفته الاخرى اصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية كما اصبحت فلسفته فلسفة سياسية . وليس أدل على ذلك من سيطرة المقولات والمثُل والمعاني المجردة على كل من تفكيره السياسي واتجاهه الفلسفي سيطرة تكاد تكون واحدة وبنفس المقدار ايضاً . ففي كلا الحالين يغادر الفارابي عالم الواقع لينسج لنفسه عالماً من الافكار والمجردات لا تمت الى عالمنا إلا بصلات واهنة ، وفي بعض الاحيان لا تمت اليه بأي صلة ، وما ذلك إلا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولذة التفكير والتأمل . فمدينته الفاضلة مدينة غذاؤها التفكير ، وسكانها العقول المفارقة ، وحيّزُها عالم المُثل . واذا وجدنا فيها احياناً وصفاً للواقع فإما ان يكون هذا الوصف منطلَقاً لما بعده وتمهيداً محسوساً للخوض في المجرّد المعقول إذ لا يجوز ابداً البدء بالمجرد القاحل ، بل لا بدّ من التمهيد له بالمادي المحسوس ، كما سنرى عند كلامه على ضرورة الاجتماع والمجتمعات قبل الكلام على المجتمع الفاضل ــ واما ان يكون ذلك على سبيل التقريع بالواقع ودعوة

الى الخلاص منه والفرار الى عالم افضل كما سنرى عند كلامه على مضادات المدينة الفاضلة . انـــه واقع مرذول خسيس منحط يجب القضاء عليه والإبقاء على افراد قلائل منه فقط وصلوا الى مرحـلة العقل المستفاد ، وبذلك يتسنى لهـذا الواقع ان يسمو الى عالم العقول المفــارقة ويلحق بقافلة المجردات .

ضرورة الاجتماع .— والانسان من الانواع التي لا يمكن ان يتم لها الضروري من امورها ولا تنال الافضل من احوالها إلا بالاجتماع والتعاون . فكل واحــد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامــه وفي ان يبلغ افضل كمالاته الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحــده ، بل يحتاج الى قوم آخرين يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . وكل انسان هو من الآخرين بهذه الحال . فلذلك لا ينال الانسان الكمال إلا بالاجتماع والتعاون ليقوم كل انسان لكل انسان آخر ببعض ما يحتاج اليه في قوامه وأسباب وجوده ، فيجتمع مما يقوم به سائر افراد الجماعة جميع ما يحتاج اليه كل فرد في قوامه وفي ان يبلغ الكمال . ولهذا اضطر النــاس الى الاجتماع والتعاون فحصلوا في المعمورة من الارض وحــدثت الاجتماعات الانسانية [١] . فالاجتماع عنــد الفارابي ظاهرة طبيعية وليس شيئاً مصطنعاً يقوم على القهر والقوة كما يقول السوفسطائيون . ولذلــك لا يستثني الفارابي احداً من الحاجة الفطرية الى الاجتماع مــا دام « كل واحد من كل واحد بهذه الحال » .

والتعاون الارادي — لا الغريزي — هو اساس هذا الاجتماع . فهو عند تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرّق بين تعاون الاعضاء وتعــاون البشر ، فيقول : « غير ان اعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها ، قوى طبيعية . وأعضاء المدينة ، وان كانوا طبيعيين ، فان الهيئات والملكات التي يفعلون

١ — انظر السياسة المدنية صفحة ٦٩ والمدنية الفاضلة صفحة ٩٦ .

بها افعالهم للمدينة ليست طبيعية بل أرادية »[1] . فالتعاون الحقيقي عند الفارابي لا يصدر عن عوامل طبيعية فطرية وانمـــا يصدر عن هيئات وملكات ارادية .

والاجتماعات منها الكاملة ومنها غير الكاملة .

والاجتماعات الكاملة ثـلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالاجتماعات العظمى هي اجتماع الناس كلهم في المعمورة في جماعة واحدة ودولة واحدة ومنظمة واحدة . والوسطى هي اجتماع أمــــة في جزء من المعمورة . والصغرى هي اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

والاجتماعات غير الكاملة هي اجتماع اهل القرية واجتماع اهل المحلة ثم اجتماع اهل السكة وأخيراً اجتماع اهل المنزل[2] .

اختلاف الامم وأسبابه . — [3] والجماعة الانسانية الكاملة على الاطلاق تنقسم أمماً ، والأمــة تتميز عن الأمــة بشيئين طبيعيين : بالخلق بالخِلـَق الطبيعية ، والشيَم الطبيعية ، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الاشياء الطبيعية ، وهو اللسان ، اي اللغة التي تكون عليها العبارة .

وهذا الاختلاف له اسباب طبيعية :

احدها اختلاف اجزاء الاجسام السماوية التي تسامت الأمم من الكرة الاولى ، ثم من كرة الكواكب الثابتة ، ثم اختلاف اوضاع الأكر المـائلة من اجزاء الارض وما يعرض لها من القرب والبعد .

وينتج عن هذا كله اختلاف اجزاء الارض التي هي مساكن الامم . فان هذا الاختلاف انما يتبع بادىء ذي بدء اختلاف مـــا يسامتها من اجزاء الكرة الاولى ثم اختلاف ما يسامتها من الكواكب الثـابتة ، ثم اختلاف أوضاع الاكر المائلة منها .

---

١ — المدينة الفاضلة صفحة ٩٨ .

٢ — المدينة الفاضلة صفحة ٩٦ .

٣ — السياسة المدنية صفحة ٧٠ — ٧١ .

ويتبع اختلاف اجزاء الأرض اختلاف البخارات التي تتصاعد من الارض . فان كل بخار حادث من ارض يكون مشاكلا لتلك الارض مجانساً لتركيبها يحمل خصائصها .

ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه من قِبَل ان المياه في كل بلد انما تتكون من البخارات التي تحت أرض ذلك البلد ، كما ان هواء كل بلد مختلط بالبخار الذي يتصاعد إليه من الأرض .

ويتبع هذه اختلاف النبات واختلاف أنواع الحيوان غير الناطق فتختلف أغذية الأمم .

ويتبع اختلاف اغذيتها اختلاف المواد والزرع التي منها يتكون الناس الذين يخلفون الماضين .

ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية . ثم يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف بها خلق الامم وشيمهم .

وهذا كل ما يمكن للأجسام السماوية العليا ان تبلغه في تكميل الامم. فما يبقى بعد ذلك من الكمالات الأخَر فليس من شأن الاجسام السماوية العليا بل من شأن اقربها الى عالمنا وهو العقل الفعال . وليس من بين الموجودات نوع يمكن ان يعطيه العقل الفعال الكمالات سوى الانسان .

المدينة الفاضلة . — [1] لما كانت الغاية القصوى للانسان هي التعاون على نيل السعادة ، فخير المدن هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، وهي المدينة الفاضلة . كما ان الاجتماع الذي يُتعاون فيه على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة هي التي تتعاون فيها الامم جميعاً على بلوغ السعادة .

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون اعضاؤه كلها

١— المدينة الفاضلة صفحة ٩٧ — ٩٨.

على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه ، كما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وله اعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس . وكل واحد منها جُعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، وأعضاء أخَر أقل منها فأقل ، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً . كذلك المدينة : اجزاؤها مختلفة بالفطرة متفاضلة الهيئات . وفيها انسان هو رئيس وآخرون اقل منه لكل واحد منهم هيئة وملكة يفعل بها فعلاً ما هو مقصود ذلك الرئيس . ودون هؤلاء آخرون أقل منهم فأقل ، ثم هكذا إلى أن تنتهي أجزاء المدينة الى آخرين يخدُمون ولا يُخدَمون ، فيكونون في أدنى المراتب.

والفرق بين اعضاء البدن وأعضاء المدينة هو - كما قدمنا - ان تعاون الأعضاء في البدن طبيعي وتعاون أعضاء المدينة إرادي . على ان أعضاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة وملكات ارادية تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها . وهكذا فالقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فان نظائرها في اجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية [1] .

وكذلك تشبه المدينة الفاضلة الموجودات الطبيعية من حيث الائتلاف والارتباط والتدرج والترتيب ، فان البريئة من المادة تقرب من الاول ، ودونها الاجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذي حذو السبب الاول وتؤمه وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، وهكذا . فمراتب المدينة الفاضلة تصبح - كما يقول الفارابي في (السياسة المدنية [2]) - شبيهة بمراتب الموجودات الطبيعية التي تبتدىء من الاول وتنتهي الى المادة الاولى والاسطقسات ، ويكون ارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها ، كما ان مدير تلك المدينة شبيه بالسبب الاول الذي به وجود

---

١ - المدينة الفاضلة صفحة ١٠٠ - ١٠١

٢ - صفحة ٨٤

سائر الموجودات ، ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلاً قليلاً ، فيكون كل واحد منها رئيساً ومرؤوساً الى ان تنهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلاً ، بل هي خادمة وتوجد لاجل غيرها ، وهي المادة الأولى والاسطقسات .

وهكذا فنسبة الرئيس الى المدينة كنسبة السبب الاول الى الموجودات، ونسبة القلب الى أعضاء البدن ، ونسبة القوة الناطقة الى قوى النفس الأخرى .

رئيس المدينة الفاضلة . — ولما كان الرئيس له كل هذا الخطر لم يصح ان يكون اي انسان اتفق ، بل لا بد ان تجتمع فيه خصال معينة ويتصف بصفات تؤهله للعمل الكبير ، فليست وظيفته سياسية فقط وانما هي أيضاً وظيفة تربوية اخلاقية ، ودينية صوفية ، ومثالية فلسفية ، فانه زعيم ومعلم ونبي وفيلسوف ومثال يحتذى ، وسعادة الافراد انما تكون في التشبه به .

والرئيس قد يكون رئيساً اولاً وقد يكون رئيساً ثانياً . فالرئيس الثاني هو الذي يرأسه انسان ويرأس هو انساناً آخر ، وأما الرئيس الاول فهو الذي لا يحتاج ان يرأسه انسان ، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون به حاجة في شيء الى انسان يرشده ، وتكون له قدرة على جودة ادراك شيء مما ينبغي ان يعمل من الجزئيات ، وقوة على جودة الارشاد للآخرين وتوجيههم وتسديد خطاهم نحو السعادة . وإنما يكون ذلك في اهل الطبائع العظيمة الفائقة اذا اتصلت نفوسهم بالعقل الفعّال [1] .

هذا الانسان هو الملك في الحقيقة وهو النبي ايضاً ، وبالتالي هو رئيس المدينة الفاضلة . انه نبي وفيلسوف في وقت واحد . فبحكم اتصاله بالعقل الفعال بعد استكمال عقله المنفعل بالمعقولات كلها ووصوله الى مرتبة العقل

---

١ — السياسة المدنية صفحة ٧٨ — ٧٩ .

المستفاد ، اصبح حكيماً فيلسوفاً ونبياً منذراً على ما مرّ معنا في صفة النبي والفيلسوف . فهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال ، فهذا اول شرائط الرئيس . فهو الرئيس الاول الذي لا يرأسه انسان آخر أصلاً ، وهو الامام . ولا يمكن ان يصير الى هذه الحال إلا من اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها . فالرئيس الاول ينبغي ان يكون فضلاً عما تقدم متصفاً بالصفات الاثنتي عشرة التالية :

أحدها ان يكون تام الأعضاء قويّها تؤاتيه على الأعمال التي شأنها ان تكون بها ؛

أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه ؛

أن يكون جيد الحفظ لما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ؛

أن يكون جيد الفطنة ، ذكياً ، اذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل ؛

أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة ؛

أن يكون محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه ؛

أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه ؛

أن يكون محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله ؛

أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ؛

أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده ؛

أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهلها ، عدلاً غير صعب القياد ، ولا جموحاً ولا لجوجاً اذا دُعي الى العدل ،

بل صعب القياد اذا دُعي الى الجور والقبح ، يؤتي النَّصف من أهله ومن غيره ويحث عليها ؛

أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي ان يُفعل ، جسوراً عليه مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس[1] .

وهذه الخصال تذكرنا بالصفات التي يضفيها افلاطون والرواقيون على الحكيم عندما يجعلونه متحققاً بجميع الفضائل[2] ، كما ان وصف الفارابي للرئيس بالإمام ، وبما يُشير الى تأثره بالشيعة ، « فالشروط والحدود والصفات التي يجب ان يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هي بعينها الصفات التي يصف بها الشيعة الإمام »[3] .

ويلاحظ الفارابي أن اجتماع هذه الخصال كلها في شخص واحد أمر عسير أو نادر . ولذلك لا يوجد من فُطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والاقل من الناس . فإن وجد مثل هذا الانسان كان هو الرئيس الفاضل . فإن اتفق ألا يوجد مثله في وقت من الأوقات اخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس الاول وأمثاله وعهد بالرياسية الى الرئيس الثاني الذي يخلف الاول . وهو من اجتمعت فيه ست شرائط :

أحدها أن يكون حكيماً ؛

والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسِّير التي دبرها الأولون للمدينة ، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها ؛

والثالث ان يكون له جودة استنباط فيما لم يؤثر عن السلف فيه تشريع ، فيستنبط ما يستنبط محتذياً حذو الأئمة الاولين ؛

والرابع ان يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف من الامور والحوادث الطارئة ، ويكون متحرياً فيما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ؛

---

١ — المدينة الفاضلة صفحة ١٠٥ — ١٠٦

٢ — انظر اعلاه صفحة ١١٩

٣ — الشيخ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة صفحة ٥١٢

والخامس ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين والى ما استنبط بعدهم مما احتُذي فيه حذوهم ؛

والسادس ان يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة اعمال الحرب [١].

واذا كان الفارابي مقلداً فيما اوجب على الرئيس الاول من صفات وخصال ، فيمكن ان يقال انه كان مبتكراً فيما اشترطه في رئيسه الثاني من شروط تجمع بين الفلسفة والدين . ويتجلى هذا الابتكار ايضاً في فكرة المجلس الرئاسي التي ينادي بها الفارابي عند تعذر وجود انسان تتوفر فيه هذه الشرائط الستة إذ يقول : « فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان ، احدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة . فاذا تفرقت هذه [الخصال] في جماعة وكانت الحكمة في واحد و [الشرط] الثاني في واحد ، والثالث في واحد ، والرابع في واحد ، والخامس في واحد ، والسادس في واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الافاضل . فمتى اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تُعرّض للهلاك . فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك [٢] » .

فالحكمة شرط اساسي لكمال الرياسة ، والحكيم هو الرئيس على الحقيقة مهما كان عدد الاعضاء الذين يعملون معه . فاذا تعذر وجود الحكيم تعذر الحكم الفاضل واستحالت المدينة الفاضلة الى مضاداتها .

---

١ – المدينة الفاضلة صفحة ١٠٧ . يجب ان نلاحظ منذ الآن – تحرزاً من كل تبعة قد تقع علينا – ان تفرقة الفارابي بين خصال الرئيس الاول وشرائط الرئيس الثاني ليست في مثل هذا الوضوح بل فيها تشويش كثير حاولنا هنا التخفيف منه بقدر الامكان ، مما قد يعرضنا لبعض الخطأ في الاستنتاج .

٢ – المدينة الفاضلة صفحة ١٠٧ — ١٠٨ .

ولعلنا نلحظ هنا ان هناك فروقاً كثيرة بين (جمهورية) افلاطون ومدينة (الفارابي). (فجمهورية) افلاطون رئيسها فيلسوف وأما (مدينة) الفارابي فهو فيلسوف ونبي على اتصال بالعقل الفعّال . ولم يجمع الفارابي هنا بين النبوة والفلسفة في شخص رئيس مدينته إلا ليؤكد الوفاق بين النبوة والفلسفة وبالتالي بين الحكمة والشريعة . ومن اوجه الخلاف بين افلاطون والفارابي في هذه المسألة ايضاً ان افلاطون يقول بشيوعية الملك والنساء والأولاد وأما الفارابي فيتجاهل هذا الرأي لأنه يتعارض مع تعاليم الاسلام . ثم ان الرئيس واحد عند افلاطون ، وأما الفارابي فيقول بمجلس رياسة عند تعذر وجود الرئيس الواحد . وفضلاً عن ذلك ان توزيع افلاطون لطبقات جمهوريته يقوم على اساس قوى النفس الثلاث ، بينما هي عند الفارابي تقوم على اساس مراتب اعضاء البدن بالنسبة الى القلب ، وعلى اساس مراتب الموجودات وفيضها عن واجب الوجود . وأخيراً ان (جمهورية) افلاطون انما هي جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الاحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات لها . ولذلك فهي لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم اليها البرابرة . وأما مدينة الفارابي فانها تتسع وتتسع حتى تكون دولة عالمية ومجتمعاً اكبر لا تتم السعادة إلا فيه . ولذلك يكون عدم الانصاف الزعم بأن مدينة الفارابي صورة لجمهورية افلاطون . انها متأثرة بها بدون شك ولكنها ليست اياها . فلكل منها شخصيته المستقلة وذاته الخاصة .

المعارف المشتركة لأهل المدينة الفاضلة .– ثم يذكر الفارابي الأشياء المشتركة التي ينبغي ان يحيط بها جميع اهل المدينة الفاضلة . فإذا هي نظرياته الفلسفية التي وردت في كتابة (آراء اهل المدينة الفاضلة) بحذافيرها تقريباً وهي معرفة السبب الاول وجميع ما يوصف به ، ثم الاشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة وفعل كل واحد منها ، ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها ، ثم الاجسام

الطبيعية التي تحتها كيف تتكون وتفسد ومعرفة ان ما يجري فيها إنما يجري على إحكام واتقان وعناية وعدل ، ثم معرفة كون الانسان وكيف تحدث قوى النفس وكيف يفيض عليها العقل الفعّال ، ثم معرفة الرئيس الاول والرؤساء الذين ينبغي ان يخلفوه وكيف يكون الوحي ، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير اليها انفسهم والمدن المضادة لها وما تؤول اليه انفسهم بعد الموت الخ .

وحكماء المدينة الفاضلة يعرفون كل ذلك ببراهين وببصائر نفوسهم . ومن يليهم يعرفونها على ما هي موجودة ببصائر الحكماء اتباعاً لهم وتصديقاً[1] . ولما كان اكثر الناس لا قدرة لهم إما بالفطرة وإما بالعادة على تفهم هذه الأمور وتصورها ، فينبغي ان تخيّل اليهم بأشياء تحاكيها[2] لأنه لا هيئة في أذهانهم لتفهمها على ما هي عليه . فمعاني هذه الموجودات وذواتها واحدة لا تتبدل . وأما ما تحاكي بها فأشياء كثيرة مختلفة بعضها اقرب الى المحاكاة وبعضها أبعد . كما يكون ذلك في المبصرات : فإن خيال الانسان المرئي في الماء اقرب الى الانسان في الحقيقة من خيال تمثال الانسان المرئي في الماء . ولذلك امكن ان تحاكى هذه الاشياء لكل طائفة ولكل امة بغير الأمور التي تحاكى بها للطائفة الاخرى او للأمة الاخرى. فإن الجمهور لما عسر عليهم تفهم هذه الاشياء التُمس تعليمهم لها بوجوه اخر ، وتلك هي وجوه المحاكاة[3] .

والناس متفاوتون في إدراك هذه الاشياء . فبعضهم يعرفونها بمثالات قريبة منها ، وبعضهم بمثالات أبعد قليلاً ، وبعضهم بمثالات أبعد في تلك وبعضهم بمثالات بعيدة جداً . وربما اختلفت هذه المثالات من امة الى اخرى . فلذلك يمكن ان يكون هناك امم فاضلة ومدن فاضلة تختلف

---

١ — المدينة الفاضلة صفحة ١٢١ — ١٢٢ .
٢ — السياسة المدنية صفحة ٨٥ .
٣ — المصدر السابق صفحة ٨٥ — ٨٦ .

مللهم . ولا حرج عليهم في ذلك ، فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة ومقاصد واحدة بأعيانها[١] . ولكن اكثر الناس يؤمونها متخيّلة لا متصوّرة[٢] .

مضادات المدينة الفاضلة . — قلنا ان الرئاسة التي لا تكون الحكمة جزءاً منها تعرض المدينة للهلاك ، ويتجلى ذلك في قيام مدن فاسدة شريرة في الرأي والقول والعمل يسميها الفارابي مضادات المدينة الفاضلة . وهذه المضادات خمس هي : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة ، والنوابت .

اولاً — **المدينة الجاهلة .** — وهي التي لم يعرف اهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . إن أُرشدوا اليها لم يقيموها ولم يفقدوها ، وانما عرفوا بهارج مظنونة في الظاهر انها خيرات ، كاليسار وسلامة الأبدان والتمتع بالملذات وترك الحبل على الغارب الخ. وأجسام هذه المدينة كثيرة ومقاصد أهلها متعددة . فمنها المدينة الضرورية ، ويقتصر أهلها على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح . ومنها المدينة البدّالة ، ويرى اهلها السعادة في بلوغ اليسار والثروة دون ان ينتفعوا بهما في شيء ، فاليسار هو الغاية في الحياة . ومن المدن الجاهلة ايضاً مدينة الخسة والشقوة ، ورائد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، وايثار الهزل واللعب . ومنها مدينة الكرامة وأهلها يطمحون الى الذكر والمجد والشهرة والفخامة والبهاء ، قولاً وعملاً . ومنها مدينة التغلب ، وأهلها يرغبون في قهر الآخرين والبطش بهم ، ويكون كدُّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط . ومنها اخيراً المدينة الجماعية ، وهي التي قصد أهلها ان يكونوا احراراً ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، فيتبعون أهواءهم ونزوات نفوسهم[٣] .

---

١ — المدينة الفاضلة ١٢٢ — ١٢٣ .

٢ — السياسة المدنية صفحة ٨٦ .

٣ — المدينة الفاضلة صفحة ١٠٩ — ١١٠

وملوك المدينة الجاهلة بأقسامها المختلفة يدير كل واحد منهم المدينة التي هو مسلط عليها وفق أهوائه وميوله . واما أهلها فتبقى انفسهم غير مستكملة وتظل محتاجة الى المادة ضرورةً ، إذ لم يرسم فيها شيء من المعقولات الأول اصلاً . فاذا بطلت المادة بطلت نفوسهم معها[1]

ثانياً – **المدينة الفاسقة .** – آراؤها هي آراء اهل المدينة الفاضلة ، لكن افعال اهلها كأفعال أهل المدن الجاهلة[2] . ولذلك فان الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الآراء الفاضلة تخلص انفسهم من المادة ، لكن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الافعال الرذيلة تنضم الى الهيئات الاولى فتكدرها وتضادها ، فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك أذى عظيم . وهذا الأذى لا تشعر به النفوس في الحياة الدنيا لتشاغل الجزء الباطن ههنا بما تورده الحواس عليه ، حتى اذا انفرد انفراداً تاماً دون الحواس شعر بالكرب والغم ، فبقي الدهر كله خالداً في أذى عظيم[3].

ثالثاً – **المدينة المبدّلة .** — كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها . غير انها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة فاستحالت أفعالها الى أفعال فاسدة[4] ولذلك يهلكون وينحلون مثل اهل المدينة الجاهلة . اما ذلك الذي بدّل عليهم الامر وعدل بهم عن سبيل الحق ان كان من اهل المدن الفاسقة ، شقي هو وحده وبقي في العذاب الدائم والكرب العظيم[5] .

رابعاً – **المدينة الضالة .** — كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا ولكنها كفرت بذلك ، واعتقدت في الله وفي الثواني وفي العقل الفعال

---

١ — المصدر السابق صفحة ١١٨ .
٢ — المصدر السابق صفحة ١١٨ .
٣ — المصدر السابق صفحة ١١٩ — ١٢٠ .
٤ — المصدر السابق صفحة ١١١ .
٥ — المصدر السابق صفحة ١٢٠.

آراء فاسدة . ويكون رئيسها الاول ممن أوهم انه يوحى اليه من غير ان يكون كذلك ، ويستعمل في ذلك التمويه والخداع والغرور [1] . وأهل هذه المدينة يهلكون وينحلون على مثال ما يصير اليه حال اهل المدينة الجاهلة . أما الشخص الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة فيبقى في الشقاء المقيم والعذاب الأليم [2] .

خامساً – **النوابت** . – ويُسميهم (النوائب) في كتابه (آراء اهل المدينة الفاضلة) دون أن يتكلم عليهم ، أما في كتابه (السياسة المدنية) فيسميهم (النوابت في المدينة الفاضلة) .

فان النوابت في المدن منزلتهم منزلة الشيلم في الحنطة أو هم بمثابة الشوك النابت فيما بين الزرع او سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع او الغرس . وهم على اشكال متنوعة وصور متباينة .

فمنهم البهيميون من الناس . فالبهيميون بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية اصلاً ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم المستأنسة وبعضهم مثل البهائم الوحشية امثال السباع . وكذلك يوجد فيهم من يأوي البراري متفرقين ، ويوجد فيهم من يأويها مجتمعين ويتسافدون تسافد الوحش . وفيهم من يأوي قرب المدن . ومنهم من لا يأكل إلا اللحوم النيئة ، ومنهم من يرعى النبات البري . ومنهم من يفترس كما تفترس السباع ، وهؤلاء يوجدون في اطراف المساكن المعمورة ، إما في اقاصي الشمال وإما في اقاصي الجنوب .

ولما كانوا كالبهائم فيجب ان نعاملهم معاملة البهائم . فمن كان منهم انسياً وينتفع به في شيء من اعمال المدن تُرك واستُعبد واستُعمل كما تستعمل البهيمة . ومن كان منهم لا ينتفع به او كان ضاراً عُمل به ما يُعمل بسائر الحيوانات الضارة . وكذلك ينبغي ان يُعمل بمن اتفق ان يكون من اولاد اهل المدن بهيمياً .

١ – المصدر السابق صفحة ١١١

٢ – المصدر السابق صفحة ١٢٠

خاتمة . – هـذا هو الفارابي فيلسوف نسيج وحده ، تغذى بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم ، فتمثل منهم ما تمثل ولفظ ما لفظ ، فاحتفظ بشخصيته وأبقى عليها ، كما يفعل الكائن الحي سواء بسواء . فالفارابي ليس هو افلاطون وأرسطو ولا افلوطين ، انه الفارابي والفارابي فقط . انه كل هؤلاء وأكثر من هؤلاء وليس واحداً منهم على حدته . لقد غزا هؤلاء كما غزوه ورجع منهم بحصة الأسد . لقد كانوا ادوات مسخرة بـين يديه في وقت كانت الفلسفة اليونانية والأفكار اليونانية والعلم اليوناني هي ادوات العصر في كل صناعة عقلية وفي كل انتاج مرموق . هكذا كان حكم العصر ومنطق العصر . فلا يكون الانسان مثقفاً آنذاك ، ولا يُحسب في الطليعة والرعيل الاول إلا بقدر مـا ينهل من اليونان ويتغذى باليونان ويتفاعل مـع اليونان ، كما ان انسان اليوم لا يكون مثقفاً ولا يُحسب في الطليعة والرعيل الاول إلا بقدر ما ينهل من الحضارة الغربية والعلم الغربي ويتغذى بها ويتفاعل معها . وهذا ما يفسر لنا سيطرة الفكر اليوناني على فلسفة الفارابي وعطائه ، كما يفسر لنا ايضاً سيطرة الحضارة الغربية والعلم الغربي على كل من يتصدى للتفكير في هذا العصر وكل من يتهيأ للعطاء . هـذه ضرورة حضارية تنطبق على العرب المسلمين بقدر مـا تنطبق على اللاتين المسيحيين في القرون الوسطى سواء بسواء . فلم يكن في القرون الوسطى عطاء إلا ضمن التفكير اليوناني ولم تكن إصالة إلا في إطار الفلسفة اليونانية لكن ذلك لا يمنع من قيام معارضة قوية بين المسلمين لانماط التفكير اليوناني ، ولكن هذه المعارضة هي نفسها ايضاً كانت تستخدم ادوات اليونان لضرب النتائج التي وصل اليها اليونان واستخلاص نتائج اخرى مغايرة لهـا . فاليونان كانوا سلاحاً ذا حـدين يستعمله كل فريق في مقارعة الخصوم ومبارزتهم وصيالهم ، حتى لقد حورب اليونان بأسلحة اليونان . وويل لمن كان لا يقارع باليونان ولا يصول باليونان . لقد كان سخرية العصر ومعرّة الدهر واضحوكة الجيل والزمان !

٦ ابن سينا

(٣٧٠ – ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ – ١٠٣٧ م)

حياته

لقد خبا بريق الفارابي وذهب نوره على يـد مريد من اعظم مريديه هو ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس . ولعل هذا اللقب بسبب الوزارة التي شغلها او لعله بسبب رئاسته على الاطباء . ولد بأَفشَنَه من قرى بخاري . وكان ابوه من بلدة بلخ . نشأ في بيت عريق في خدمة الدولة ، إذ كان ابوه والياً على سامان. وهناك تعهده أبوه بالتعليم والتثقيف وأحاطه بالأساتذة والمربين يعلمونه معارف اهل زمانه . فحصلها في وقت مبكر ، على ما يقول هو . فقد تحدث عن نفسه حديثاً اقرب الى الخيال نقله تلميذه ابو عبيد الله الواحد الجوزجاني . إذ يزعم انه أتمّ دراسة الأدب واللغة وتعلم القرآن وهو في سن العاشرة . ودرس الفقه وقرأ المنطق والهندسة وانتقل الى المجسطي واشتغل بالعلم الطبيعي والإلهي وكذلك مارس صناعة الطب وذاع له صيت واسع فيه حتى لقد بـدأ فضلاء الأطباء يقرأونـه عليه ، كل ذلك وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره ، على ما يقول .

واستهوته دراسة الفلسفة فانصرف اليها سنتين كاملتين باحثاً مستقصياً ، وكان كلما حز به أمر أو استعصى عليه مشكل ، يدخل المسجد ويبتهل

الى الله ان يهديه وينير له الطريق، فيستجيب الله له ويكشف ما به من ضر. وكان يقضي الليالي الطوال ساهراً ، فكان اذا غالبه النعاس أبعده عنه بكأس من الشراب . فاذا استسلم للنوم تكشفت له حلول ما اعتاص عليه من مشاكل ومعضلات أجهدته في عالم اليقظة، وانفتحت عليه مغاليقها. وقرأ كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو فما كان يفهم ما فيه والتبس عليه غرض واضعه ؛ حتى أعاد قراءته اربعين مرة وصار له محفوظاً ، وهو مع ذلك لا يفهمه . الى ان حضر ذات يوم في (الوراقين) وبيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه على ابن سينا ، فردّه هذا رد متبرم ، فقال له البائع : « أبيعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه»، فاشتراه ابن سينا على مضض ، فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في (أغراض ما بعد الطبيعة) . فأسرع في قراءته ، فانفتح عليه في الوقت أغراض كتاب ارسطو ، وتصدق في اليوم التالي بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى .

وفي هذه الأثناء – وكان في السابعة عشرة من عمره – استدعاه نوح بن منصور سلطان بخارى لمعالجته من داء ألمّ به أعجز نُطس الأطباء ، فشفاه ابن سينا وصارت له عنده حظوة . وعرفاناً بفضله فتح له خزائن كتبه ومكنه منها ، فقرأها ابن سينا وظفر بفوائدها . ثم احترقت هذه المكتبة لأسباب مجهولة ، فأشاع قالة السوء انه هو الذي أحرقها ، قائلين انه انما فعل ذلك لينفرد بما حوته المكتبة من نفائس الحكمة وذخائر العلم والفلسفة .

ولما بلغ ثمانية عشرة سنة من العمر فرغ من هذه العلوم كلها كما يقول ، فكان اذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه بعد أن تقدم في السن كان العلم معه أنضج ، وإلا لم يتجدد له شيء بعد ذلك .

هذه هي المرحلة الاولى من حياة ابن سينا ، وهي مرحلة تتسم بالاقبال على مناهل الحكمة ، أما المرحلة الثانية من حياته فهي مرحلة

العطاء والانتاج ، وهي تبدأ في الحادية والعشرين من عمره . وفي هـذه الاثناء مات والده ، فتصرفت به الاحوال وتقلد شيئاً من اعمـال الدولة دون ان ينقطع عن مهمته . ولم يكن من السهل على رجل من غير معدن ابن سينا ان يواصـل التأليف والكتابة رغم كـثرة أعماله وفي عصر تتنازعـه الخلافات السياسية والمذهبية وتصطرع فيـه الفتن . وكان ذيوع صيته في الطب كفيلاً بإبعاده عن جو الكتابة والانتاج ، ولكنه استطاع وسط مختلف الأعاصير أن يخلو الى نفسه ساعات طويلة ينجب لنا فيها أعظم آثاره ، فالمشاكل الكثيرة وشؤون الحياة المضطربة لا تعوق انثيال المعاني على القرائح المتدفقة والعبقريات السامقة .

وقد تأثر ابن سينا كثيراً بوفاة والده ، فغادر بخارى الى جرجان حيث تعرف بتلميذه وصديقه ابي عبدالله الجوزجاني الذي اصطحبه ابن سينا طوال حياته وأملى عليه جزءاً من سيرته . ثم تعرف هناك ايضاً بأبي محمد الشيرازي الذي خصص له داراً يلتقي فيها مع تلامذته ويعقد لهم فيها جلسات العلم والحكمة .

ولم تلبث اعاصير السياسة ان هبت على جرجان فغادرها الى همذان حيث استوزره اميرها شمس الدولة بعد ان شفاه ابن سينا من القولنج . ولكن عسكر الامير ثاروا على الفيلسوف وأغاروا على داره فنهبوها وزجوه في السجن ، وسألوا الامير قتله فامتنع منه وعدل الى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم ، فتوارى ابن سينا اربعين يوماً . فعاود القولنج الامير شمس الدولة وطلب الشيخ الرئيس ، فاعتذر الامير اليه وأعيدت اليه الوزارة ثانية بعد ان عالجه ابن سينا وشفاه . حتى اذا توفي الامير رفض فيلسوفنا الوزارة في بلاط خلفه تاج الملك الذي اتهمه بمكاتبة عـلاء الدولة سراً . فتوارى عنه ابن سينا ، فدلّ عليه بعض اعدائه وأخذوه الى قلعة يقال لهـا فردجان ، وهناك انشأ قصيدة منها هذا البيت المزوج بالفلسفة :

دخولي باليقـين كما تراه وكل الشك في امر الخروج

وبقي فيها اربعة أشهر . ثم افرج عنـــه ابن شمس الدولة ورده الى همذان. ثم عنّ له التوجه الى اصفهان فخرج متنكراً ونزل في كنف اميرها علاء الدولة الذي اكرم وفادته . وهناك ادركه مرض القولنج الذي طالما شفي ابن سينا منه الآخرين ، ولكنه لم يستطع شفاء نفسه . ولما يئس من الحياة قال : « المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير . والآن فلا تنفع المعالجة ، ثم نفض يديه من الدنيا وانصرف الى العبادة وقراءة القرآن وتصدق بما معه على الفقراء ، ورد المظالم الى من عرفه واعتق مماليكه ثم مات وله من العمر خمسون عاماً .

شخصيته

ومن خلال مـــا وصل الينا من تراجمه ندرك انه لم يكن بالفيلسوف الزاهد المنطوي على نفسه كالفارابي ، بـــل كان يؤثر الاختلاط بغيره ولا سيما اهـــل الطبقة الارستقراطية . وكانت حياته صاخبة زاخرة بالنشاط والعمل حافلة باللهو والمتعة وغشيان مجالس الشراب والطرب . لقد كان مقبلاً على الحياة بقدر اقباله على العـــلم ، وكان يهمه ان ينال منها اكبر حظ مستطاع قبل ان يدركه الأجل . لقد انتشى من الكأس المترعة واستمتع بالغيد الأماليد ، ولكنه ايضاً عكف على الكتاب يلتهمه ولجأ الى الله يستغفره . فقد كان يؤثر الحياة العريضة القصيرة على الحياة الطويـــلة الضيقة ، وبذلك فهي تكون — بحكم مزاجه — ادعى لأن تعاش .

برع في جميع معارف عصره وكانت له شهرة واسعـــة في الطب ، فعالج تأدباً وتكسباً . وكان جيـــد الحفظ سريع التأليف ، فاذا عزم على السفر حمل أوراقه قبل زاده ، واذا دخل السجن طلب الكاغـــد والمداد قبل الطعام والشراب ، فجوع العقـــل كان ينال منـــه قبل جوع المعـــدة . وكان اذا تعب من القراءة والكتابة جلس يفكر ويقلب في خاطره وجوه الرأي فتنثال عليه المعاني وينطق بالحكمة .

ومع يقيننا بأنه قد أخذ مجموع فلسفته من الفارابي الذي مهد الطريق

وحدد القضايا ، الا انه تمكن بما أوتي من قدرة فذة على البيان والايضاح والاستطراد الجميل ان يجعل فلسفته هو تنتشر بين الناس . فقد قدر لمؤلفاته أن تعيش وتغزو العقول والقلوب ، حتى لقد نسبت اليه آراء هي في الحقيقة للرائد الاول أبي نصير الفارابي . ولم يقتصر أثره على الشرق وانما امتد الى الغرب ايضاً . بل ان الغرب الذي كان على أبواب نهضة عظيمة كان اكثر اهتماماً به من الشرق الذي كان قد آتى أكله واستفرغ امكانياته ، فأخذ يلهث ويتردى في الطريق المحتوم . فقد عرف الغرب منزلة ابن سينا وقدره حق قدره ، بل لقد ظلت كتبه تدرس في الجامعات الاوربية حتى عصر النهضة .

ولئن كان فلاسفة الاسلام لم يُدرّسوا بعد دراسة كافية ولم ينالوا في سلسلة الفكر الانساني المنزلة اللائقة بهم ، فان ابن سينا يعد من هذه الناحية اكثرهم خطاً بما لقي من البحث والدراسة واكثرهم شهرة سواء في الشرق أم في الغرب . كما حظي علم النفس عنده على وجه الخصوص بمزيد من عناية الباحثين واهتمامهم .

آثاره

تعددت كتب ابن سينا وتنوعت موضوعاتها . فقد ذكرت له مؤلفات كثيرة زعم البعض انها تزيد على المئتين ، وقال آخرون انها لم تتعد المئة كتاب .

وأهم ما وصل إلينا من كتبه :

(كتاب الشفاء) : وهو اشبه بموسوعة فلسفية يقع في ثمانية عشر مجلداً ويبحث في المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات .

(كتاب النجاة) : وهو مختصر (كتاب الشفاء) في بعض المواضع ونقل حرفي في بعضها الآخر . وهو في ثلاثة اقسام : المنطق والطبيعيات والإلهيات .

(الاشارات والتنبيهات) : وهو آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة

وأجوده كما يقول ابن أبي أصيبعة . وقد أورد المنطق في عشرة مناهج ، والطبيعيات في ثلاثة انماط ، والإلهيات والتصوف في سبعة انماط .

(القانون في الطب) : كتاب ضخم في اربعة عشر مجلداً صنفه ابن سينا في الطب وتناول فيه قوانينه الكلية والجزئية وجمع فيه الاختصار الى الشرح والايجاز ، الى ايفاء البحث حقه من البيان .

(كتاب الحكمة المشرقية) : لم يُعرف مضمونه على وجه الدقة إذ لم يصلنا منه سوى المنطق .

(كتاب السياسة) : في اصل الاجتماع واختلاف مراتب الناس وسياسة الانسان نحو نفسه وأهله وولده وخدمه ودخله وخرجه .

(تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) .

(جامع البدائع) .

(سبع رسائل) .

(أحوال النفس) .

(رسالة اضحوية في امر المعاد) .

(التعليقات على كتاب النفس لأرسطو) .

(رسالة في إثبات النبوات) .

عشر اراجيز في الطب مجموعها الفان وخمسمئة بيت .

اسلوبه

يتفق ابن سينا مع الفارابي في جوهر فلسفته وفي العناصر التي تتكون منها والاتجاه الذي تسير فيه والغاية التي تهدف اليها ، ولكنه يختلف عنه في قدرته الفذة على التوضيح والبيان والدقة في تقرير المطلوب تارة ، وعلى التعليل وطول النفَس وكثرة الاستطراد تارة اخرى .

ولكن هـذه الميزات في اسلوب ابن سينا لم تتوفر له جملة واحدة ، بل على درجات . فعبارته في كتبه التي صنفها في اوائل حياته ليست في متانة عبارة كتبه الاخيرة ولا في وضوحها وقوة بيانها . فكان كلما

تقدمت به السن وازدادت خبرته العلمية ونضوجه الفلسفي صقلت عبارته واتضحت ألفاظه وازدادت حسناً وصفاء ونصوعاً وبلغت من الايقـــاع وقوة التعبير والدلالة ما لم يكن لها من قبل . وبهذا فإن كتاب (الإشارات والتنبيهات) اجود كتبه وأكثرها سلاسة ومتانة . امـا كتاب (الشفاء) فأقلها جودة وأكثرها غموضاً وتعقيداً ، ومع ذلك فإن اسلوبه في هـذا الكتاب الأخير يظل افضل من اسلوب الفارابي الذي لم يطرأ عليه تغيير يذكر طوال حياته الفلسفية كلها ، او كاد .

وينحو ابن سينا ايضاً في بعض رسائله منحى رمزيـاً شعرياً للتعبير عـــن آرائه ، فيرمز بالمرأة الى الشهوة ، وبالطير الى النفس ، وبالبرق الى الخطفة الإلهية ، وبحي بن يقظان الى العقل الفعال الخ . وبذلك يضفي على كتاباته جمالاً رائعاً وسحراً اخاذاً ورونقاً قلما نجد له نظيراً في الآداب العالمية كلها .

فلسفته

الفلسفة عند ابن سينا هي – كما كانت عند الفارابي – العلم بالوجود بما هو موجود [1] ، وعلم المبادىء التي تقوم عليها العلوم الجزئية .

والغاية منها هي – كما كانت عنـــد الفارابي ايضاً – تهذيب النفس الانسانية واستكمالها لتحصل لها السعادة . يقول ابن سينا في كلامه على الغاية من الفلسفة انها « صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب بمـــا ينبغي أن يكسبه فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الانسانية .

ولما كان الفارابي هو الذي وضع القواعد وأقام البناء وقرر المذهب الفلسفي في الاسلام فقد كان على ابن سينا ان يترسم خطاه ويسير في

---

١ – اي العلم بالوجود المطلق دون نظر الى نوع هذا الوجود .

الطريق الذي مهده ، لكن بأداء اوفى وبيان اتم وسبك أجمل ونصوع اجلى ، وشرح اكثر تفصيلاً . اذ تعود شهرة ابن سينا الى غزارة انتاجه وسهولة اسلوبه ووضوح عبارته واشراق ديباجته ، وقدرته على الجمع والتنسيق والكتابة الموسوعية ، مما اكسبه شهرة واسعة ومكن القراء من فهمه وتذوق آرائه ، ومعظمها ورد غامضاً مستغلقاً عند الفارابي .

وليس معنى ذلك ان ابن سينا اقتصر على النقل والشرح ، نقل فلسفة الاوائل وشرح فلسفة الفارابي . فهو لم يحذ حذو افلاطون وأرسطو شأن المقلد الأعمى ، بل لقد جمع بينهما ومزج تعاليمهما رغم امتزاجها قبله خلال الافلاطونية المحدثة ، وأخرج تعاليمهما في حلة جديدة اضاف اليها تجاربه الخاصة . فهو لم يقيد نفسه بمذهب فلسفي يعينه وإنما كان ينتقي خير ما تطمئن اليه نفسه عند الاقدمين ، بل كثيراً ما ناقش آراءهم وندد بها حتى لقد قال اكثر من مرة : « حسبنا ما كُتب من شروح لمذاهب القدماء . فقد آن لنا ان نضع فلسفة خاصة بنا » . وكذلك لم يتقيد بالفارابي نفسه بل لقد خرج عليه واختلف معه في مواضع كثيرة من فلسفته كما سنرى في حينه .

وفلسفة ابن سينا فلسفة عقلية في اصولها ومبادئها ، صوفية في ألفاظها وتعابيرها ، توفيقية في غاياتها وأهدافها . فهو كالفارابي يؤمن بالعقل الفعّال مصدراً للعلم والمعرفة كما يؤمن به ايضاً مصدراً للالهام والوحي . وهو لا يقل عنه ايماناً بإمكان التوفيق بين الفلسفة والدين .

ولكي نفهم فلسفة ابن سينا على حقيقتها يجب ان نفرّق بين ما يمكن تسميته (مذهب ابن سينا في ظاهره) و (مذهب ابن سينا في سره وباطنه)[1].

فأما مذهب ابن سينا في ظاهره فهو المذهب الذي أذعن فيه لمطالب المشائين، فلخص مبادئهم في (الشفاء) و (النجاة) وفي اجزاء من (الإشارات) . ولا حرج عليه فتلك كانت فلسفة العصر ومذهب المثقفين الاسلاميين ،

---

١ — اخذنا هذه التسمية عن ابن طفيل في نقده لفلسفة ابن سينا .

وأخص ما يميز هذا المذهب الخلط بـــين افلاطون وأرسطو من خلال (تاسوعات) افلوطين وآثار الشراح . ومن هــذه الجهة لا يعدو ابن سينا ان يكون أشبه بالمعلم القدير الذي يعرض الآراء ويحسن سبكها وصياغتها بأداء افضل يساعد على فهمها واستيعابها ، دون ان يحدث تغييراً ذابال في مضمونها وجوهرها . فالفارابي قبله قد شق الطريق ومهد السبيل ، فما على ابن سينا من بعده إلا ان يمضي فيه ُقدُماً ويزيل ما عسى ان يكون فيه من اشواك وحشائش ضارة .

وأما مذهب ابن سينا في سره وباطنه فيتبدّى لنا في اقوال متفرقة وردت في الجزء الأخـــير من (الإشارات) وهو الجزء المعروف بمقامات العارفين من النمط التاسع ، وكذلك في رسائله الصغرى التي يمكن القول انها تعبر تعبيراً تاماً عن مذهب ابن سينا الحقيقي . وفي هذه الاقوال نراه يهاجم المشائين ويشنع عليهم ويسفه آراءهم ويقول انه إنمـا صنف كتبه المشائية استجابة لطلب جماعـــة من المشائين العرب . ومن شاء ان يظفر بالفلسفة ، الحقيقية فعليه بقراءة كتاب (اللواحق) ، وهو كتاب وعـــد بكتابته بعد (الشفاء) وقـال في الغرض منه ان يكون كالشرح لكتاب (الشفاء) . وأغلب الظن انه لم ينجزه .

وإذا كان ابن سينا لم يتم كتابه (اللواحق) الذي وعد به فهناك كتاب آخر اتمه بالفعل لكنه لم يصل الينا ، وهو كتاب (الحكمة المشرقية) الذي يحيل عليه كل من يريد الوصول الى فلسفة ابن سينا الحقيقية . فإبن طفيل الذي تنبه الى هذه التفرقة بين مذهب ابن سينا في الظاهر ومذهبه في سره وباطنه ، يقول في قصته المشهورة (حي بن يقظان) :

« وأما كتب ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ ابو علي بالتعبير عمـا فيها وسلك طريق فلسفته في كتاب (الشفاء) ، وصرح في اول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وانه إنما الف ذلك الكتاب على مذهب المشائين . وإن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في (الفلسفة المشرقية) .

ومن عني بقراءة كتاب (الشفاء) وبقراءة كتب ارسطو طاليس ظهر له في اكثر الأمور انها تتفق وإن كان في كتاب (الشفاء) أشياء لم تبلغ الينا عن ارسطو . وإذا اخذ جميع ما تعطيه كتب ارسطو وكتاب (الشفاء) على ظاهره دون ان يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به الى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ ابو علي في كتاب الشفاء »[1] .

ولقد قام جدل عنيف حول كتاب (الحكمة المشرقية) الذي لم يصل الينا منه سوى الجزء الخاص بالمنطق . وأغلب الظن ان ابن طفيل اطلع على هذا الكتاب فوقف رسالته (حي بن يقظان) على بث ما يمكنه بثه من « اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا . فاعلم ان من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها »[2] .

فإذا صح ظننا كانت قصة (حي بن يقظان) هي التعبير التقريبي — اذا لم تكن التعبير الحقيقي — عن (الحكمة المشرقية) لابن سينا ، وبالتالي عن فلسفته الحقيقية .

●

هذا والطابع العام لفلسفة ابن سينا — سواء في مظهرها او مخبرها — هو — كما كان الحال عند أستاذه الفارابي — طابع التوفيق بين الحكمة والشريعة ، بين تعاليم ارسطو الممتزجة بتعاليم افلاطون والافلاطونية المحدثة ، وتعاليم الاسلام المتأثرة بالتشيع والمتسمة بالتوسع في فهم النصوص والبعد عن التزمت والتشدد وعن التزام الحرفية . فالمعلوم ان ارسطو لم يصل الى ابن سينا — كما لم يصل الى استاذه — خالصاً نقياً ، وإنما وصل اليه مختلطاً بتعاليم الافلاطونية المحدثة التي أضافها تلاميذ افلوطين الى مؤلفات ارسطو في شروحهم لها وتعليقاتهم عليها .

---

١ — ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ١٣ — ١٤ مكرر .
٢ — المصدر السابق ص ٤ مكرر .

ومحاولة التوفيق هذه لا تظهر عنده – كما ستظهر عند ابن رشد من بعده – في صورة نظرية كاملة قائمة بذاتها وانما هي تظهر عنده – كما عند الفارابي من قبله – في مفردات المسائل والقضايا التي عالجها بروح توفيقية يقرب فيها المسافة بين الدين والفلسفة ، بحيث يجعلها قريبة من الدين بعد تجريده من كثير من حساسياته ، كيلا يفرّط في اتجاهها العقلي ، وبذلك يجعلها مقبولة في اوساط المثقفين وذوي الميول العقلية من المتدينين المتسامحين . أما المتزمتون من اهل السنة فلا سبيل الى اقناعهم بها ، ولذلك فقد أعلنوا النكير عليه ونددوا به وصرحوا بكفره . ولا نود أن نستطرد هنا فيما يمكن ان يؤخذ على نظرية التوفيق هذه من مآخذ وفي ردنا على هذه المآخذ ، فذلك أمر قد فرغنا منه حين الكلام على الفارابي ، فلا نعود اليه ، فالفارابي وابن سينا من هذه الناحية سواء .

تصنيف العلوم

تعرض ابن سينا لتصنيف العلوم في عدة مواضع من كتبه وكان تصنيفه لها في موضع غيره في موضع آخر . فهو لم يلتزم تصنيفاً واحداً لها في جميع كتبه بل كان هذا التصنيف يختلف باختلاف تجربته الفلسفية ونمو استقلاله الذاتي . في (عيون الحكمة) مثلاً يتبنى ابن سينا التصنيف الارسطاليسي الذي يقوم على التفرقة بين العلوم النظرية والعلوم العملية ، ولكنه في اواخر ايامه وفي (منطق المشرقيين) بصورة خاصة ، يصنف العلوم تصنيفاً آخر ، إذ يقسمها الى قسمين :

أ – علوم لا يصح ان تجري احكامها الدهرَ كله بل في طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها ؛

ب – علوم متساوية النسب الى جميع اجزاء الدهر ، وهذه العلوم أولى بأن تسمى حكمة .

وهذه الاخيرة منها اصول ومنها توابع وفروع .

فأما التوابع والفروع فهي كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية

المتعلقة بالتنجيم وبعض الصنائع الاخرى التي لا حاجة الى ذكرها .

واما الاصول فهي المقصودة ههنا ، ويرى ابن سينا انها تنقسم قسمين ايضاً :

قسم هو آلة ينتفع بها لما يُرام تحصيله من العلم بالامور الموجودة في العالم وقبله ، كالمنطق ؛

وقسم ليس بآلة ينتفع بها في امور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

وللقسم الثاني من الاصول فرعان : احدهما يسعى الى معرفة الحق والآخر يسعى الى معرفة الخير .

احدهما غايته تزكية النفس بالمعرفة ، وهو العلم النظري ويشتمل على اربعة علوم هي : العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي والعلم الكلي .

والآخر غايته العمل وفقاً لهذه المعرفة ، وهو العلم العملي . ويشتمل هو ايضاً على اربعة علوم هي : علم الاخلاق ، وتدبير المنزل ، وتدبير المدينة ، والنبوة .

ونحن هنا في عرضنا لفلسفة ابن سينا لن يمكننا بالطبع ان نتكلم على هذه الاقسام جميعاً بل سنجتزيء ببعضها . فضلاً عن ان هناك مسائل في فلسفته لم ترد في هذا التصنيف وانما هي تُستخلص استخلاصاً من أقواله المتفرقة هنا وهناك . لذلك فاننا في عرضنا لفلسفته سنسير بحسب التقسيم التالي ، لانه في رأينا يُلم بنواحي فلسفته إلماماً واسعاً يكفي لاعطاء فكرة شاملة عنها :

(١) نظرية المعرفة (٢) المنطق (٣) الواجب والممكن (٤) الفيض (٥) الطبيعة (٦) النفس (٧) النبوة (٨) التصوف (٩) الاخلاق (١٠) السياسة .

١ – نظرية المعرفة

لا يكاد رأي ابن سينا في مصدر المعرفة وآليتها يختلف عن رأي الفارابي ، فهو يذهب مثله الى ان مصدر المعرفة الانسانية هو فيض

العقل الفعال . فالمعقولات انما تفيض من العقل الفعال الذي تنتهي اليه صور الماهيات من مبدع الكل ، وليس البدن وحواسه إلا وسائل تهيء العقل الانساني لقبول فيض العقل الفعال . فالمحسوسات شأنها عند ابن سينا ثانوي اذن خلافاً لأرسطو الذي يؤكد ان المعقولات انما تُستمد من المحسوسات . وقد اشار ابن سينا في كتابه (التعليقات على كتاب النفس لأرسطو)[1] الى هذا الرأي ولكنه لم يقبله بل جاء برأي مشرقيٍ مغاير له بسطه في جميع كتبه ، من شأنه ان يدفع بنظرية المعرفة وعلم النفس الى مجاهل الإلهيات . فهو – كالفارابي – يجعل المعرفة العقلية مطابقة للماهيات الأزلية التي لا تتغير . فالمعقولات كما قلنا تفيض عن العقل الفعال الذي تنتهي اليه صور المعقولات من مبدع الكل . وما البدن والحواس سوى وسائل تهيء العقل لقبول فيض العقل الفعال .

وينتج عن ذلك ان الكلي عند ابن سينا – كما كان عند الفارابي – يوجد مستقلاً عن وجود الاشخاص المتكثرة « كصورة معقولة بالذات » في عقل الله وعقول الملائكة (العقول الفلكية) فتفيض هذه الكليات عن عقل الله وتتصل – بتوسط العقول المفارقة – بالاشخاص من جهة ، وبالعقل الانساني من جهة اخرى ، وهو العقل الذي تُرد فيه الكثرة الى تصور كلي . فابن سينا أميل الى عد هذا التصور صادراً عن العقل الفعال اكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الانساني[2]

هذا وتنقسم المعرفة عند ابن سينا الى ثلاثة انواع : معرفة بالفطرة ومعرفة بالفكرة ، ومعرفة بالحدس .

فأما المعرفة بالفطرة فهي معرفة المبادىء الاولى كقولنا : « الكل اعظم من الجزء » و « ان الواحد نصف الاثنين » و « ان الاشياء المساوية

---

١ – مخطوط في القاهرة ص ٦٩ – ٧٠ . نقلاً عن دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ص ٣٢٤ .

٢ – انظر دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ص ٣١٩ .

لشيء واحد متساوية » الخ ..

واما المعرفة بالفكرة فهي معرفة مكتسبة وتكون بادراك المجردات المعقدة والكليات العامة والانتقاش بها ، ويحتاج المرء فيها الى مجهود اكبر من مجهود النوع الاول . ولا يدركها الا من وصل الى مرتبة العقل المستفاد .

وهناك نوع ثالث من المعرفة هو المعرفة بالحدس . فمن الناس من لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعّال الى كبير عناء وإلى تخريج وتعليم ، بل تراه كأنه يعرف كل شيء بنفسه حدساً ، بلا قياس ولا معلم ، وكأن فيه روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن ولا يستغرق الحس الظاهر حسّها الباطن [1] .

وهذا الاستعداد الحدس ليس على درجة واحدة في جميع الناس وإنما هو يتفاوت تفاوتاً لا ينحصر في حد . فهو يقبل الزيادة والنقصان دائماً . ففي طرف النقصان ينتهي الى من لا حدس له البتة ، وفي طرف الزيادة ينتهي الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها او الى من له حدس في اسرع وقت وأقصره . فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية الى ان يشتعل حدساً ، اعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء ، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال من كل شيء ، أما دفعة وأما قريباً من دفعة . وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة . وينبغي تسمية هذه القوة قوة قدسية . وهي أعلى مراتب القوى الانسانية [2] .

وهكذا ، فمن الناس من يكون من اصحاب المعرفة بالفكرة وحدها ، ومنهم من يكون من اصحاب المعرفة بالحدس الى جانب المعرفة بالفكرة .

---

١ — انظر (النجاة) ص ٢٧٢ — ٢٧٣ و (الاشارات) القسم الثاني ص ٣٦٨ وما بعدها .

٢ — النجاة ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

ومنهم من يكون علمــــه كله حدساً ، وهؤلاء هم الانبياء . ويسمى العقل عندئذ عقلاً قدسياً .

٢ – المنطق

يحتل المنطق مكاناً بارزاً في فلسفة ابن سينا . فقد صنف في هذا العلم واحداً وعشرين كتاباً فضلاً عن ابحاثه المنطقية المتفرقة في كتبه الاخرى[١] يضاف الى ذلك ان ابن سينا قد سما بالمنطق الى قمة النشاط الانساني فجعله ممثلاً للعقل العملاق .

ويعرف ابن سينا المنطق بأنه آلة قانونية عاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به وموصلة الى الاعتقاد الحق بأعطاء أسبابه ونهج سبله[٢] وهذا ما يردده ابن سينا في اكثر كتبه . فهو يعده مجرّد آلة لكنه في (الشفاء) يذهب الى انه قد يكون آلة وقد يكون جزءاً من الفلسفة[٣]. وهذه الآلة لا يستغني عنها الانسان «إلا ان يكون مؤيداً من عند الله تعالى»[٤].

وقد اعتمد ابن سينا – كغيره من فلاسفة الاسلام – على منطق ارسطو وسلك في كلامه مسلك الفارابي ، لا سيما في بداية حياته الفلسفية . فبحث في التصور والتصديق وأقسامهما وفي فائدة المنطق وعلاقته مع اللغة وغير ذلك مما لا حاجة الى ذكره لأنه تكرار لمـا جاء عند الفارابي . لكنه عندما نضج تفكيره وأحسّ باستقلاله الذاتي – وبسبب اشتغاله بالطب – وجد نفسه مسوقاً الى تعديل رأيه في المنطق ، او « شق عصا الطاعة » على حد تعبيره .

فهناك إذن تطور في الحياة العقلية لابن سينا ، كما تلاحظ بحق الآنسة

---

١ – انظر مؤلفات ابن سينا للأب قنواتي ص ١٠١ – ١١٦ .
٢ – انظر النجاة ص ٣ والاشارات القسم الاول ص ١٦٧ .
٣ – الشفاء – المنطق (المدخل) تحقيق الاب قنواتي وآخرين ، المقدمة ص ٥٢ – ٥٣ .
٤ – النجاة ، ص ٦ .

غواشون المتخصصة في فلسفة الشيخ الرئيس[1] . فإلى جانب كونه فيلسوفاً فهو ايضاً عالم له شغف بالدراسات التجريبية وحرص على استخدام المنهج العلمي في بحوثـه . ويمكننا بالرجوع الى مقدمة (الشفاء) ومقدمة (منطق المشرقيين) وتحليل مذهبه في القياس، ان نقسم حياته العقلية الى ثلاث مراحل:

مرحلة الشباب ، وتنتهي بفهمه لإلهيات ارسطو في ضوء مـا كتبه الفارابي . وفي هـذه المرحلة حصل جميع العلوم المعروفة في عصره ، ثم انكب على دراسة الطب ومعالجة المرضى .

مرحلة النظريات الكبرى ومحاولة توضيح العالم توضيحاً شامـلا متأثراً بأفلاطون وأرسطو معاً ، وذلـك عندما بلغ سن التاسعة عشرة او سن العشرين من عمره . وهنا نفذ الى اغوار المنطق الارسطاليسي القائم على اليقين القياسي ، فقبله قبولاً حسناً .

مرحلة الخلق والإبداع مستقلاً عن ارسطو . وهذه المرحلة يصعب تحديد تاريخ دقيق لها . فقد اندفع فيها شيئاً فشيئاً عندما بـدأ يحس تدريجياً بأوجه النقص في ثقافته اذا ظلّ دائباً على طريقة التأمل الفلسفي العقيم الذي لا تدعمه التجربة والمشاهدة . ولا غرو في ذلك ، فهو انسان طبع على الربط بـين المجرد المعقول والعيني المحسوس ، وعلى السعي الى تحصيل المعرفة بوسائل اخرى غير اقيسة المنطق الارسطاليسي وإن كان لا ينكر اهميته في تحصيل المعرفة ، غير انه لا يكفي وحده بل يجب ان تنضم اليه نتائج التجربة . لقد رأى انه قد تعجل كثيراً في قبول هذا المنطق على علاته ، فكان واجباً عليه ان يمحصه في ضوء الخبرة العلمية التي اكتسبها باشتغاله في علم الطب ، وبعد ان وصل الى النضج الفكري . فأراد ان يعبر عن استكمال مذهبه في البحث بصياغة منطق جديد هو (منطق المشرقيين). وقـد نجد بعض اثار هذا المنطق في (الإشارات) . وأهم مميزاته الدعوة

١ — انظر كلمتها (بالفرنسية) في الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا من صفحة ٤١ - ٥٨ والملخص بالعربية ص ٢٤٦ .

الى تحصيل المعرفة بوسائل اخرى غير الاقيسة الارسططاليسية ، وإن كان ابن سينا لا يجحد اهمية هذه الاقيسة من الوجهة النظرية ، إلا انها غـير كافية ، وإنما يجب ان يدعمها عنصر جديد مستمد من البحث العلمي وعمله في ميدان الطب ، إلا وهو عنصر التجربة المحسوسة والواقع المشاهد . وهذه الوحدة بين الفكر والواقع ، وهـذا التعاون بين التجربة المحسوسة والقياس النظري هما ما قصد الى التعبير عنهما في منطقه الجديد .

ويظهر تطور تفكير ابن سينا المنطقي اكثر مـا يظهر في دراسته للتعريف ، وهو الموضوع الذي طالما احبه وعكف على تعمقه . فهناك طريقان لدراسة التعريف سار فيهما تفكير ابن سينا :

احدهما استنتاجي ارسطاليسي هابط ، يبدأ من المقولات المجرّدة وينتهي بالموضوع المحسوس ،

والآخر استقرائي سيناوي صاعد ينطلق من الخواص المحسوسـة في الموضوع الى الماهية المعقولة .

فأما الطريق الاول فقد سلكه ابن سينا في مبدأ حياته الفلسفية عندما كان خاضعاً لأرسطو .

واما الطريق الثاني فقد استقر عليه بعد تمام نضجه واحساسه باستقلاله عن المعلم الاول وشق عصا الطاعة عليه .

فالبدء بالخواص يمكّن الانسان من اقتناص ماهية الشيء والوصول الى حقيقته العينية . لا شك في انه لا يصل اليها كاملة ولا يعـبر عنها في تمامها ، ولكنه على يقين من انه انما يتناول شيئاً واقعياً دون ان يحلق في عالم المجردات . وبعد ان كان ارسطو يجعل معيار الحقيقة في المعقول المجرد ، فان ابن سينا يجعله في المحسوس العيني والواقع المشاهـد ، ذلك بأن اكبر همه في أواخر حياته كان يقين العلماء ، لا يقين الفلاسفة وحدهم .

ان الاهمية التي يضفيها ابن سينا على الواقع المحسوس من شأنهـا ان تحدث تغييراً عميقاً في القياس . فالعناصر المطلوبة في القياس بالنسبة الى

ارسطو ، اي العناصر التي لا بد منها لاقامة الدليل والبرهان ، يجب ان تكون دائماً من الذاتيات ، اي مما يعبر عن الماهية ، وبالتالي فإن المعرفة التي يُتوصل اليها بطريق القياس هي معرفة كلية عامة تعطي الصفات المشتركة ولا تخوض في خواص الجزئي المحسوس .

واما ابن سينا ، فانه لما كان طبيباً يعنى بالجزئيات اكثر منه بالكليات [1] ، فانه يقتنص الجزئيات اولاً ثم يعمم القانون بعد ذلك اذا عرف علتها ، وهذه العلة لا تسمى علة بمقتضى الماهية ، بل بمقتضى علاقتها مع مرض معين .

ان هذا التحول الجديد في النظر الى البرهان قد شغل ابن سينا طويلاً . ففي فصل من فصول (النجاة) درس ابن سينا كيفية حصول العلم لا بالضروريات كما كان يفعل ارسطو الذي لا يكون العلم عنده علماً حقيقياً الا اذا كان مستنداً الى الضرورة ، وانما درس كيفية حصول العلم بالممكنات [2] التي تتسع للاستثناء وتراعي شرائط الزمان والمكان والاحوال الخاصة ، رغم ما في الممكنات من نقص او ضعف ، فحسبها انها انما تعبر عن الواقع المحسوس ، ولا تحلق في عالم من المجردات البعيدة عن الحس ، مهما يكن من كمال هذه المجردات وشرفها وعلو منزلتها .

ان هذا التحول كبير للغاية ، ولو اننا نزهد به اليوم بحكم إلفتنا له ونراه شيئاً عادياً جداً : لقد اعترف ابن سينا بنظام الواقع والحاجة الى الاهابة به والرجوع اليه في اقامة البرهان ، وعدم الاكتفاء بنظام الماهية الكلية المجردة . فالواقع اصبح موضوعاً للعلم بعد ان كان مهجوراً قروناً وقروناً . وهكذا فبعد أن كانت العلة الميتافيزيقية هي العامل الحاسم الاول بالنسبة الى ارسطو ، اصبحت العلة التجريبية

---

١ – ما سبب هذه الحمى التي اصابت فلاناً مثلاً ، يوم كذا وفي مكان كذا ؟ هذا نمط من عنايته بالجزئيات .

٢ — صفحة ١١٧ من (القانون) .

هي هذا العامل بالنسبة الى ابن سينا ، واصبح اليقين مبنياً على الوقائع الممكنة المحسوسة بعد ان كان قائماً على الماهية الضرورية المعقولة . لقد فتح ابن سينا الباب على مصراعيه ليقين خصب مليء بالمفاجآت والعناصر الجديدة وتخلى عن يقين عقيم لا يغني من الحق شيئاً . وهكذا تم الانتقال من مرحلة العلم القديم الى مرحلة العلم الحديث .

ويزداد منطق ابن سينا قرباً من التفكير الحديث في نص من نصوص قلنونه [1] يذكر فيه سبع قواعد ينبغي مراعاتها لاستخلاص قوى الادوية من طريق التجربة الطبية ، منها ثلاث تسمى في مناهج البحث الحديثة طريقة الاتفاق (concordance) وطريقة الاختلاف (différence) وطريقة التغيرات المصاحبة (Variations concomittantes) والقواعد السبع او الشرائط التي يطلب ابن سينا مراعاتها في النص المذكور هي :

١ – يجب ان يكون الدواء نقياً خالياً عن اي كيفية مكتسبة او عارضة .

٢ – يجب عزل فعل الدواء عن الشرائط الاخرى للتأكد من انه هو السبب الوحيد للنتيجة التي تم الوصول اليها .

٣ – يجب تجربة الدواء في أمزجة متضادة وأحوال متباينة ويتبع فعله فيها .

٤ – قوة الدواء يجب ان تقابلها ما يساويها من قوة العلة .

٥ – ان يراعى الزمان الذي يظهر فيه أثره وفعله ، فان كان مع اول استعماله كان ذلك دليلاً على انه انما فعل ذلك بالذات ، وإن تأخر فهو موضع اشتباه ، عسى ان يكون قد فعل ما فعل بالعَرَض ، اي بأسباب خارجة عنه طارئة عليه لا جوهرية فيه .

٦ – ان يراعى استمرار فعله على الدوام او على الاكثر ، وإلا فصدور

---

١ – صفحة ١١٥ – ١١٦ من طبعة روما سنة ١٥٩٣ نقلاً عن كلمة غواشون في الكتاب الذهبي ص ٥٥ – ٥٦ .

الفعل عنه انما كان بالعَرَض .

٧ – يجب ان تكون التجربة على بدن الانسان ، فما يصلح للانسان قد لا يصلح للأسد مثلاً ، بل ان بعض الادوية كالبيش مثلاً له بالقياس الى بدن الانسان خاصية السمية وليست له بالقياس الى بدن الزرازير . ولذلك فانه ان جُرب في غير بدن الانسان جاز ان يتخلف فعله .

هـذه هي الشرائط المطلوبة في استخراج قوى الأدوية من طريق التجربة . ومع ان ابن سينا لم يستعمل كلمة (فرضية) هنا فإنها هي التي توجه تفكيره في هـذه التجارب . انه يلحّ على التجربة – وهي ملاحظة مستثارة – ويؤكد اهميتها هي ، بينما كان ارسطو يكتفي بالملاحظات المتكررة . وبعبارة اخرى ، ان ابن سينا قـد انتقل بذلك من فكرة الاستقراء الارسططاليسي الى فكرة القانون بالمعنى الحديث ، أي الذي يعبر عن قيام علاقات ثابتة بين الظواهر لا تتبدل ولا تتخلف .

●

هذه ترجمة موجزة للبحث القيم الذي ساهمت به الآنسة غواشون في المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا . وهي تعترف انه غيض من فيض هذا الفيلسوف العملاق الذي شق عصا الطاعة وتقـدم عصره قروناً طويلة . فجمع الى المزاج الميتافيزيقي الحاجات العميقة لرجل العـلم . ان شرائط التفكير التأملي البحت لم تكن لتشفي غليله ، فإن اتزانه الباطني لم يتحقق إلا بعد ان قـدم التبرير المنطقي لقيمة اليقين الذي ظلّ يسعى في طلبه وبذلك يمكن القول انه شق الطريق وأضاء المحجة ومهد السبيل .

٣ – الواجب والممكن (الله والعالم)

يفرق ابن سينا في الاشياء – كالفارابي من قبله – بين الماهية والوجود ليجعل من الله عـلة فاعلة تمنح الماهيات وجودها ، بعد ان كان الله عند ارسطو علة غائية لا عمل لها ولا شأن إلا ان تعقل ذاتها بذاتها ولذاتها .

فمن الكائنات ما لا يؤخذ في حده معنى الوجود إذ ماهيته غـير

وجوده ، كالمثلث مثلاً لا يلزم عن تصورنا له في الذهن انه موجود في الواقع . وهكذا سائر الاشياء . ومن الكائنات ما يجب ان يدخل في حده معنى الوجود . وهو الله تعالى ، إذ لا تنفصل فيه الماهية عن الوجود . فليست الماهية والوجود شيئاً واحداً إلا في الله ، أما فيما هو خارج عنه فالوجود معنى زائد على ماهيته ، عارض من عوارضها . فهو إذن يحتاج في وجوده الى علة . ولما كانت العلل لا يمكن ان تمر بلا نهاية لامتناع الدور والتسلسل ، فلا بدّ من الانتهاء الى علة اولى ماهيتها عين وجودها . وهذه العلة لا يمكن تصور عدم وجودها لأن ماهيتها الوجود نفسه ولأنها مبدأ كل وجود ، وكل ما عداها فيمكن تصور وجوده او عدم وجوده على حد سواء ، لأن الوجود فيه غير الماهية . وهكذا يؤدي التمييز بين ماهية الشيء ووجوده الى التمييز بين الممكن والواجب .

فكما ان الفارابي في بحث الوجود يقول بقسمته الى واجب وممكن وبارتباط احد طرفيه بالآخر ، كذلك ابن سينا . فهو يتفق معه في جوهر الفكرة وفي العناصر التي تتكون منها والإتجاه الذي تسير فيه والغاية التي تهدف اليها ، ولكنه يمتاز عنه في تفاصيل هذه الفكرة والدقة في تقريرها والقدرة على عرضها بمزيد من الشرح والايضاح والتبسيط والاناة وطول النفَس.

فابن سينا كالفارابي من اصحاب المذهب الثنائي في الوجود ، ومن اصحاب التعبير عن احد طرفيه بواجب الوجود وعن الطرف الآخر بممكن الوجود . وواجب الوجود « هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عرض منه محال ، وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود او موجوداً لم يعرض منه محال . فالواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه »[1] .

ولعلنا نلاحظ هنا فرقاً طفيفاً بين ابن سينا والفارابي في تعريف الممكن . فقد وصف الفارابي الممكن – كما مرّ معنا – بالحكم عليه بناء

١ – الشفاء ، الالهيات ، مقالة ١ ، فصل ٦ والنجاة ، الالهيات المقالة ٢ فصل ١ .

على شق واحد من شقيه فقط ، فقال : « اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال » مع ان المحال لا يلزم كذلك عند فرض وجوده ايضاً ، وهو الشق الآخر . فربطُ حكم عـام للممكن بأحد شقيه فقط « اذا فرضناه غير موجود » دون الشق الآخر « او اذا فرضناه موجوداً » فيه ايذان برجحان الشق الاول على الشق الثاني ، مع ان طبيعة الممكن لا تتحقق إلا في مساواة احد طرفيه للآخر ، في مساواة فرض وجوده لعدم وجوده . وأمـا ابن سينا فقد كان اكثر دقة في تقرير طبيعة الامكان فـلم يرجح شقاً على آخر .

والخلاصة ان ممكن الوجود مـا يستوي فيه الوجود وعدم الوجود . وأما واجب الوجود فهو بحكم التعريف ما يجب له الوجود او ما يكون وجوده ضرورياً .

وهناك واجب الوجود بذاته ، لا بسبب آخر ، وهو الله تعـالى ، ثم واجب الوجود بغيره ، وهو العالم . وأما اعيان الاشياء فممكنة الوجود قبل ان توجد ، فاذا وجدت كانت واجبة الوجود بغيرها . ان اصلها الامكان ، فهي مفتقرة اذن الى ما يرجح وجودها ويحققه بالفعل ، وبعبارة اخرى الى ما يوجب وجودها ، فاذا حصل لها الوجود كانت واجبـة الوجود بغيرها ، اي بذلك الذي افادها الوجود . فالأربعة مثـلاً واجبة الوجود لا بذاتها ، بل باجتماع اثنين واثنين معاً . وهاك مثلاً اوضح ، وهو مثل الاحتراق : فالاحتراق واجب بغيره ، اي عند التقاء النـار بالجسم القابل للاحتراق ، بمعنى انه اذا مسّت النار جسماً قابلاً للاحتراق فمن الواجب ان يحترق بهذه النار ، فالاحتراق ليس له من ذاته (وإلا لمـا توقف عن الاحتراق منذ الأزل) بل من غيره وهو النار . فهو اذن واجب بغيره ، وإن كان في الاصل – اي قبل ملاقاة النار – ممكناً في ذاته ، اي قابلاً للاشتعال في اي وقت تقترب منه النار . وهكذا فمـا دام الممكن غير متحقق بالفعل ، فذلك يعني ان لا قدرة له على الوجود ، فاذا وجـد

فذلك لأن وجوده اصبح واجباً بالعلة التي اوجدته ، ومن ثم فلا يمكنه الا يوجد وقد وجدت علته . وهذا معنى قولنا انه واجب . ولما كان وجوده منوطاً بغيره قلنا انه واجب بغيره لا يتخلف عنه .

اثبات وجود الله . — مما تقدم نستطيع ان نستنتج دليل ابن سينا على وجود الله . فالطريق الذي سلكه الى ذلك هو طريق القسمة العقلية الى الواجب والممكن . فالموجود إما ان يكون له سبب في وجوده او لا سبب له . فان كان له سبب فهو الممكن ، سواء كان قبل الوجود اذا فرضناه في الذهن او في حالة الوجود . لأن ما يمكن وجوده فحصول الوجود له لا يزيل عنه وصف الامكان . وان لم يكن له سبب في وجوده بوجه من الوجوه فهو واجب الوجود .

والدليل على ان في الوجود موجوداً لا سبب له في وجوده ان هذا الوجود إما ممكن الوجود او واجب الوجود . فإن كان واجب الوجود فهـذا هو المطلوب . وإن كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يحصل له الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه . فإن كان سببه ايضاً ممكن الوجود تعلقت الممكنات بعضها ببعض ، فـلم يكن موجوداً البتة ، لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود مـا لا يتناهى . وهو محال فإذن الممكنات تنتهي بواجب الوجود [1] . وهذا الواجب موجود بالضرورة . وهو « عـلة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود » [2] .

فقد صح إذن ان كل جملة تتألف من مجموعة من الاشياء كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، وهذه العلة هي الله تعالى .

وهذا الطريق العقلي البحت الذي سلكه ابن سينا لإثبات وجود الله مكتفياً بتحليل طبيعة الإمكان دون اعتبار للأشياء الممكنة المحسوسة هو

---

١ — انظر الرسالة العرشية ، صفحة ٢ — ٣ (ضمن سبع رسائل) .

٢ — الإشارات القسم الثالث صفحة ٤٤٦ .

في نظره « اوثق وأشرف » من أي طريق آخر . انه طريق الخاصة الذين لا يحتاجون الى ان « تقرع عصاهم » حتى يتنبهوا الى حقيقة الوجود . فهو يرى انـه ينبغي ألا نلتمس البرهان على وجود الله مستدلين عليه بشيء من خلقه . وفي هذا تعريض بالمتكلمين الذين يتخذون من حدوث العالم دليلاً على وجود محدث له ، بـل ينبغي ان نستند الى تحليل طبيعة الإمكان فتستدل على الواجب الذي وجوده عين ماهيته بإمكان الممكن الذي يفتقر الى الوجود ، لأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهـة الحدوث . إذ ان ارتباط الوجوب بالإمكان اقوى من ارتباطه بالحدوث ، بل تكاد لا توجد أي علاقة بـين الوجوب والحدوث .

يقول ابن سينا في (الإشارات) بعد إثبات الواجب وبيان ان العـالم ممكن يحتاج الى علة تخرجه الى الوجود لأن وجوده ليس من ذاته :

« تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ... الى تأمل لغـير نفس الوجود [1] ولم يحتج الى اعتبار من خلقـه وفعله ، وان كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هـذا الباب أوثق وأشرف ، اي اذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود » [2] . وفي هذه المسألة يتفق ابن سينا مع الفارابي ولكنه اكثر منه شرحاً وايضاحاً واسهاباً .

صفات واجب الوجود . – هـذا ولا تختلف صفات واجب الوجود عند ابن سينا عنها عند الفارابي . لكن بينما يتناول الفارابي هذه الصفات بأسلوبه المعقد المعروف بالاجمال والتركيز ، يتوسع ابن سينا كعادته في الشرح ويطيـل في التعليل . فواجب الوجود له من الصفات البساطـة والكمال والخير المحض ، وهو واحد في العدد لأنه لا يمكن ان يكون غيره

---

١ – اي لم يحتج الى شيء آخر غـير تحليل طبيعة الوجود دون نظر الى الموجودات ، او طبيعة الامكان ، دون نظر الى الاشياء الممكنة .

٢ – الاشارات ، القسم الثالث ، ص ٤٨٢ . انظر ايضاً النجاة ص ٣٤٧ – ٣٤٨ .

سبباً له ، وهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ، ولا انقسام في ذاته ولا اشتراك لغيره معه في ماهيته ، ولا يجوز ان يكون له مثل أو ند أو ضد أو شريك ، ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي ، ووجوده عين ماهيته ، وهو وحده الذي يمنح الممكنات وجودها ، وهو عقل محض ، وعاقلٌ ذاته ومعقول لذاته ، فهو اذن عقل وعاقل ومعقول ، وهذا لا يوجب الكثرة فيه لأن صفاته عين ذاته . فاذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لا نعني في الحقيقة الا وجوده مسلوباً عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها . وكذلك اذا قلنا عنه انه واحد لا نعني إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم او مسلوباً عنه الشريك ... وهذه الطريقة في فهم الصفات على انها لله على جهة السلب اخذها ابن سينا عن المعتزلة ، ونجدها عند فلاسفة المسيحية الذين تأثروا به « كتوما الاكويني » مثلاً [1] .

العلم الالهي . — لقد كان إله ارسطو لا يعلم إلا ذاته ، فهو منشغل بها عاكف عليها دون سواها . ثم جاء الفارابي فقال ان الله يعلم غيره وهو يعلم ذاته ، ولكنه لم يبين صفة هذا العلم . ولما جاء ابن سينا اضاف الى مقالة استاذه مقالته هو بأن واجب الوجود انما يعلم « كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض » . « فهو يعلم الاسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات ، لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه ، فيكون مدركاً للامور الجزئية من حيث هي كلية » [2] .

اما كيف يعلم الله الجزئيات المتغيرة بمعرفة كلية فهذا ما يشرحه ابن سينا معتمداً على فكرة العلية ، فيقول ان الله يعلم الاسباب التي تؤدي الى كل أحداث هذا العالم الأرضي ، فيكون بالضرورة عالماً بتلك الاحداث

---

١ — انظر الاشارات القسم الثالث ، ص ٤٨١ .

٢ — انظر المصدر السابق ص ٧٠٩ و ٧١٧ — ٧٢٠ والنجاة ٤٠٤ — ٤٠٨

نفسها من حيث هي معلولة ، أعني من حيث هي خاضعة للقوانين العامة .
فعلمه محيط بكل شيء ، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في
الارض ، وهذا العلم تابع لارتبـــاط الاسباب بالمسببات . فمتى تقررت
الاسباب والمسببات فقد تقرر العالم بنظامه ، وتقرر ما يترتب على هــذا
النظام وتقرر العلم به . وبذلك يحيط علم الله بكــل ما في الوجود من
غير ان يخرج من ذاته ، ويدرك جميع الجزئيات المتغيرة من غير ان
تتغير ذاته .

وبعبارة أخرى ، ان علـم الله بالاحداث الجزئيـة في هذا العالم لا
يكون عن طريق وقوعها في آناتها وأزمنتها ، بل عن طريق مبدأ كل
لهـا ، أي من حيث تجب باسبابها ، كالكسوف الجزئي ، فانه معلوم
للعلم الالهي بسبب توافي علله واحاطة العلم بها ، وذلك كعالم الفلك :فانه
انما يتوصل إلى ادراك الكسوفات الجزئية لاحاطته باسبابها واحاطته بكل
ما في السماء والعلم بها علماً كلياً ، فاذا وقعت الاحاطة بجميع الاسباب
في الأشياء ووجودها انتـقل منها الى جميع المسببـات . وكذلك الله .
فالله يعلم كل كسوف يحصل وزمان حصوله ، والمدة التي تفصـله عـن
كسوف سابق أو لاحق ، حتى لا يبقى عارض من عوارضه الا يعلمه .
وهذا العلم يجوز ان يُحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منهـا تكون
حاله تلك الحال . انما لا يعلم الله هذا الكسوف أو ذاك حين حدوثه
وفي عوارضه الحسية المميزة له عن أيّ كسوف آخر ، لان هذا علم زماني
لا ازلي ، مرتبط بالحس لا بالعقل ، فعنصر الزمن – وهو سبب التغـير
والتجدد – ليس داخلاً إذن في العلم الإلهي وان دخل في متعلّـق علمه
وموضوعه . فالله لا يدري بالكسوف الذي حدث يوم كذا ورؤيَ يوم
كذا في مكان كذا ، لأنه لو درى به لكان علمه ناقصاً كعلمنـا نحن
ولاقتضى أن يكون من قبل جاهلاً بحدوثه .

وقد يقال ان هذا العلم يُخرج الواجب عن بساطته ووحدته . لكن

ابن سينا ينفي ذلك بشدة : فعلم الله بغيره هو نفس علمه بذاته دون ان يكون في ذلك تغير او كثرة . انه كما تقدم عقل وعاقل ومعقول، وهذا لا يوجب تعدداً فيه ، لأن كونه عقلاً واتخاذ ذاته موضوعاً لتعقله لم يخرجه عن بساطته ، لان علمه بغيره لا يختلف عن علمه بذاته . فهو اذا عقل (علم) ذاته وعقل انـه مبدأ كل موجود ، عقل اوائـل الموجودات عنه عنه وما يتولد عنها من الأمور الجزئية . فجميع الموجودات معلولة — بتسلسل ضروري — عن الواجب ، وهي كذلـك معلومة له علماً ازلياً . وبعبارة اخرى ، ان ذاته هي مبدأ علمه بالغير وليس هذا الغير مصدر علمه . فهو يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً .

فهو لا يعقل الاشياء من الاشياء ، وإلا لكان علمه معلولاً بها ؛

وهو لا يعلم الاشياء عنـد حدوثها ، وإلا لحدث علمـه معها ولتغير بتغيرهـا .

فحسبه ان يعقل ذاته علة كل موجود ليعلم كل موجود .

وهذا لا يثلم الوحدة في ذاته ولا تأثير له فيها .

العناية الإلهية . — العلم الإلهي المحيط بكل الوجود والعناية الإلهيـة كلمتان مترادفتان . فالعناية كما يقول ابن سينا هي « احاطة علم الاول[1] بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام ، وبأن ذلك واجب عنه وعن احاطته به . فيكون الموجود وفق المعلوم ، على احسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق . فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكـل منبع لفيضان الخير من الكل »[2] .

---

١ — الاول اي الله .

٢ — الاشارات ، ص ٧٢٩ — ٧٣٠ .

فاذا كان الله خيراً محضاً واذا كان قد ابدع الموجودات على ما يقتضيه نظام الخير فمن أين تسرب الشر الى العـــالم؟ والجواب عن ذلك بأن طبيعة العالم الامكان. فهو اذ كان ممكناً كان بعيداً عن الكمال المطلق، وبالتالي كان فيه نقص وشر. هذا هو تعليـــل دخول الشر والنقص الى العالم.

وعلى كل حال، فاذا كان في العالم شرور فإن الخير هو الغـالب، وما نرى من شر فإنما وجوده لحكمة قـد تظهر لنا حيناً ولكنها تخفى علينا احياناً كثيرة. وهذه الحكمة منوطة بمعرفة الاسباب والمسببات في العالم. فاذا كنا لا نحيط علماً بجميع الاسباب والمسببات في العالم فكيف نطمع في معرفة ما فيه من حكمة؟ ان العالم خاضع لأسباب، وبذكر هذه الاسباب « يظهر اثبات الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات، وانها وجدت على أكمـل ما يمكن ان يكون، وانه لم يختلف عنهـــا شيء من كمالها الممكن لهـا في نفس الأمر، ولو كان في الامكان وجود أكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره. وان هذه الشرور الحاصلة في بعض الموجودات، وان كان حصولها على سبيـــل الواجب واللزوم، لكنها غـــير خالية عن حكمة تامة بها يكون قوام العالم. ولولا تلك الحكمة لما وجدت هـذه الشرور، لأن الخيرات هي مبـاديء الشرور. فعند استيفاء الخيرات وانتهائها ربما ظهرت الشرور وربما خفيت... ولكنها نادرة جداً بالاضافة الى الوجود، اذ هو خـير كله او الغالب خـيره. واما الشرور فيجب اضافتها الى الاشخاص والازمان والطبائع » على حد تعبير ابن سينا [1] ويقول ايضاً:

« ان العالم بجملته وأجزائه العلوية والسفليـة ليس فيه ما يخرج عن ان يكون اللهُ سبب وجوده وتقديره وعلمـه وارادته... ويمكن ايراد الأدلة على ذلك: فلولا ان هذا العالم مركَّب مما تحدث فيـه الخيرات

١ – الرسالة العرشية (ضمن سبع رسائل) ص ١٦

والشرور ويحصل من اهله الصلاح والفساد جميعاً ، لما تمّ للعالم نظـام ، إذ لو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض لم يكن هذا العالم عالمنا بل عالماً آخر »[1] .

ومَثَـل الشر في العالم كمثل الماء والمطر والنار . فجميع ما في الكائنات من الخير لا يأتي بدون الماء . لكن اذا وقع فيه ناسك غرق . وكذلك المطر ، فانه ينبت الزرع ويكون مصدر الحياة للنبات والحيوان . ولكن قـد يقع من السيول المتدفقة أضرار . غير ان هـذه الأضرار يسيرة الى جانب الخـير الكثير . فلو امتنع نزول المطر لأصاب الارض جـدب وامتنعت الحياة . وكذلك النار ايضاً وما فيها من المنافع وصلاح العـالم مع احراقها ما تقارنه . وعلى هذا جميع ما في العالم .

فقد ثبت اذن ان الخير مقصود بالقصـد الأول وبالذات وان الشر داخل بالعرض والقصد الثاني ، وان كان كلٌّ بقدر . فالشر المطلق إذن غير موجود، وإنما الموجود شر بالاضافة والعرض. لذلك لا بد من احتمال الشر اليسير من أجل الخير الكثير[2] . فليس في الامكان ابدع مما كان . أو قل إن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة على حد تعبير الفيلسوف الالماني ليبنتز الذي يقول بالتناسق الأزلي .

قدم العالم : لقد افضنا في الكلام على الواجب وصفاته وما يُثبت له وما يُنفى عنه وآن لنا ان نوفي الممكن (العالم) نصيبه من البحـث والدراسة . فما هي علاقة الممكن بالواجب ؟ وكيف تحقق ؟ ومتى برز إلى الوجود ؟

لقد كان ابن سينا – كالفارابي – يذهب مذهب أرسطـو في أن واجب الوجود جذاب ومعشوق لما له من كمال تام وبهاء مطلق ، وان العالم منجذب عاشق لما له من نقص وقبح ، ولهذا يسعى لأن يكون شبيهاً

---

١ – رسالة في سر القدر (ضمن سبع رسائل) ص ٢

٢ – انظر الرسالة العرشية ص ١٨ .

به . ولكن ابن سينا – كالفارابي أيضاً – لا يقر أرسطو أبداً على أن التحريك مقصور على الجذب والانجذاب فحسب ، بل هو يراه عبارة عن فعل أو ابداع أو إيجاد ، وان صاحب الفعل والابداع والإيجاد هو الواجب ، وان وقوع الممكن نتيجة لفعله أو ابداعه أو ايجاده . وبذا فقد أمال ابن سينا الفلسفة نحو الدين ، فأصبح الواجب لذاتـه في نظره فاعلاً بعد أن كان في نظر أرسطو معشوقاً فحسب . وهو هنـا ان أقر أرسطو في ناحية وخالفه في ناحية اخرى على هذا النحو ووافق بذلك فيا أقره وخالف فيه الفارابي قبله ، فميزته من استاذه العظيم انما تتجلى هنا – كما تجلت من قبل – في التعبير والصياغة وزيادة الإيضاح والتقرير للمطلوب بأوجه مختلفة وطرق متباينـة دون أن يخرج في ذلك عن دائرة استاذه .

لقد كان أرسطو يقول ان العالم قديم بالذات وبالزمان قدم الله . ومعنى ذلك ان الله لم يخلق العالم . وهذا أيضاً مما لم يقره الفارابي ولا تلميذه ابن سينا من بعده . فمثل هذه الاثنينية لا توافق عقيدة المسلم الذي يردد دائماً ان الله كان ولم يكن معه شيء ، ثم كان الله وكان العالم معه . فالله هو الفاعل المطلق ابدع على غير مثال وهو على كل شيء قدير .

والحل الذي يراه ابن سينا هو حل وسط ، كما كان الحال عنـد الفارابي . فهو كأستاذه يفرق بـين القديم بحسب الذات والزمان والقديم بحسب الزمان فقط دون الذات . فالقـديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة ، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا اول لزمانه [١] . فالعـالم قديم بحسب الزمان دون الذات ، اي هو قـديم بالزمان حادث بالذات او الوقوع ، بمعنى ان وقوعه (حصوله) ليس من نفسه كما يقول ارسطو ، بل من قِبل علته . فلولا علته لم يحدث . فهو دون علته شرفاً ورتبة وان كان مصاحباً لها زماناً . وهذا ما يقول به

١ – النجاة ، ص ٣٥٥

الفارابي وما يقول به ابن سينا ايضاً . ولكن اذا قورنت نصوص ابن سينا بنصوص الفارابي في هذه الناحية امتاز عنـــه بالوضوح في الشرح واستخلاص المطلوب . فالعالم متأخر عن الله في الذات وان كان مصاحباً له في الوقوع في الزمان . وخوفاً من ان يؤدي القول بقدم العالم ومصاحبته في الحصول لواجب الوجود ، الى الظن بأن العالم مكتف بذاته غـــير محتاج الى خالق فاعل له – وهو مذهب ارسطو – يبين ابن سينا ان ذلك لا يعني مطلقاً استغناء العالم عن الله وقدرته على القيام بذاته دونه ، بـــل ما زالت حاجته ماسة اليــه وذلك لأن طبعه الامكان كما تقــدم معنا مراراً ، فلا يستفيد الوجود إلا من واجب الوجود . ولئن اصطحبا في الوجود زماناً إلا ان ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير متوقف عليه لأنه معلول ، فهو لما كان واجباً بغيره اختلفت ماهيته عن وجوده ، فكان لا بد له من علة خارجة عنه تجمع فيـــه الوجود الى الماهية ليبرز العالم الى الوجود بالفعــل بعد ان كان بالقوة ، وهذه العلة هي الله .

فوجود الله علة لوجود العالم ، ووجود العالم معلول عن وجود الله . والعلة تتقدم معلولها ، والمعلول يتأخر عن علته . فالعــالم اذن متأخــر بذاته عن ذات موجده . وهكذا فقد جمع ابن سينا بين قدم العالم قدماً زمانياً وحدوثه حدوثاً ذاتياً رغبة منه في التوفيق بين الفلسفة والدين . وامعاناً منه في هذا التوفيق فانه يستعمل كلمة (ابداع) علـّةً لوجود الكائنات عن واجب الوجود . فالابداع هو « ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق بــه فقط ، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان . وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط . فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والأحداث »[1] اذ التكوين هو ان يكون من الشــيء وجود مادي ، والأحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني ، واما الابداع فهوأن

١ – الاشارات ، ص ٥٢٤ – ٥٢٦ .

يكون الشيء لا من مادة ولا في زمان سابق عليه . وهو ليس مجرد احداث لشيء لم يكن ، وإنما هو أيضاً اعطاء الوجود الاول لا عن شيء . فالله قديم ازلي لا يحصل عنه وجود مادي لم يكن ، كما انه ليس بين الله والعالم زمان لم يكن العالم فيه موجوداً ثم وجد . وإنما العالم قديم بقدم علته . فالله الذي هو واجب الوجود علة ضرورية من شأنها أن تفعل منذ القدم، ومعلولها الذي هو العالم لا بد أن يكون كذلك قديماً مثلها.وتقدم الله عليه تقدم بالذات لا بالزمان . والمثال الذي يضربه ابن سينا على ذلك هو : « حركت يدي فتحرك المفتاح ، او ثم تحرك المفتاح ، ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي ، او ثم تحركت يدي، وان كانا معاً في الزمان . فهذه بعدية بالذات »[1]

ان الإيجاد والصنع والفعل كل اولئك « يرجع إلى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن »[2] او وجود من العدم. وهذا الوجود اقل من الابداع في نظر ابن سينا . لأن الوجود غير الاستمرار في الوجود ، ولان تعلق العالم بالله تعلق ذاتي لا زماني . والتعلق الذاتي أدل على الله من التعلق الزماني . فالتعلق الزماني انما يعني احتياج العالم إلى الله في ابتداء وجوده بعد عدم ، وليست له بعد ذلك حاجة إليه . بحيث لو فُقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجوداً . كما يشاهد من فقدان البنّاء واستمرار قيام البناء بعده . واما التعلق الذاتي فإنه يعني استمرار حاجة العالم إلى الله . ومن هنا كان ادل عليه .

وهكذا فان الابداع لا يعني الخلق في الماضي ، وانما هو يعني مجرد الامكان . فالامكان الذي هو في اصل تصور العالم صفة لا شأن لها بالزمان ، انما هي تتصل بماهية العالم وحقيقة وجوده . اما انه قد وُجد في يوم كذا وسنة كذا فمسألة تخرج عن مفهوم الامكان . وهذا ما يميز

---

١ ــ الاشارات ، ص ٥١٧ .

٢ ــ المصدر السابق ص ٤٨٥

الامكان عن الحدوث . فاذا كان الامكان لا شأن له بالزمان فان الحدوث وثيق الصلة بالزمان تختلط به معبر عنه ، وبقدر ما يكون الحدوث متصلاً بالزمان يكون اتصال الممكن بالواجب . وهذا ما يفسر لنا قول ابن سينا السابق بأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، اعني الامكان ، لا من جهة الحدوث . فالامكان – لا الحدوث – إنما هو علة الحاجة الى وجود الواجب الوجود .

٤ – الفيض

فاذا لم يكن الابداع زمانياً ولا عن مادة فان سبيل وجود الموجودات عن الله هو الفيض . ونظرية الفيض تدين بنشأتها للفارابي كما نعلم ، ولكنها تدين لابن سينا بنموها وتفسيرها وانتشارها . ولذلك فهي تحمل في الغالب اسمه لا اسم استاذه . ولا يختلف جوهر النظرية عند ابن سينا عما كان عند الفارابي . فهما متشابهتان جداً ، ولا يزيد ابن سينا على نظرية استاذه إلا كثرة الاستطراد والشرح وعرض الفكرة في صور مختلفة ، مما هيأ لها حظاً اكبر من الذيوع والانتشار .

فالاول (الله) يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل وكيف يكون . وذلك النظام لأن الاول يعقله ، مستفيض كائن موجود . فالموجودات كلها انما وجودها عنه .

وليس كون الكل عنه على سبيل قصد منه ، فليس مراده على نحو مرادنا حتى يكون عنه قصد وغرض . وكذلك ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع ، بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضا منه . وكيف يجوز هذا وهو عقل محض يعقل ذاته . فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه . فتعقله علة للوجود على ما يعقله ، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع له . وهو فاعل الكل ، بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته ، ولإن كون ما تكوّن عنه انما هو على سبيل اللزوم ، إذ ان واجب الوجود بذاته

واجب الوجود من جميع جهاته [١] .

ولما كان الاول واحداً ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه ، فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه ، وهي المبدَعات ، كثيرة ، لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة . فالواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فقط ، واذا وُجد في العقول المفارقة شيء من الكثرة فانما هي كثرة اضافية اعتبارية او كثرة بالعرَض . بمعنى ان العقل الاول الذي صدر عنه ، ممكن الوجود في ذاته واجب الوجود بالاول . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورةً . فيجب ان يكون فيه من معنى الكثرة :

اولاً عقله لذاته من حيث انها كانت ممكنة الوجود في الاصل ؛

ثانياً عقله لذاته بأنه واجب الوجود من الاول المعقول بذاته ؛

وثالثاً عقله للأول .

وليست هذه الكثرة فيه بسبب الأول ، فان امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الاول ، بل له من الاول وجوب وجوده . ثم ان الكثرة الحاصلة عن انه يعقل الاول ويعقل ذاته هي كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الاول . فليس يمتنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية [٢] .

وهذه الكثرة الاضافية في العقل الأول تصبح كثرة حقيقية بعده . وبما ان تحت كل عقل عقلاً آخر وفلكاً بمادته وصورته التي هي نفسه ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود . فعن العقل الأول ينشأ عقل الفلك الاقصى ونفسه وجرمه . وعن العقل الثاني ينشا كذلك عقل فلك الثوابت ونفسه وجرمه . وهكذا الى ان يصل التدرج والصدور الى عقل فلك القمر ونفسه وجرمه .

---

١ ــ انظر النجاة ، ص ٤٤٨ ـ ٤٥٠ .

٢ ــ المصدر السابق ص ٤٥٠ ـ ٤٥٤ .

وكيفية الصدور تتمثل في العلم أو التعقل . فعلم الأول لذاته ينشأ عنه العقل الأول ، وهو علم واحد لا كثرة فيه . اما علم العقل الأول الذي يتلوه فمتعدد : علمه لموجده وعلمه لنفسه . وعن أشرف العلمين فيه ينشأ اشرف الموجودات عنه . فعلمه بالموجد الأول إذ كان اشرف من علمه بنفسه كان سبباً في صدور العقل الثاني عنه ، بينما علمه بنفسه كان سبباً في صدور نفس الفلك وجرمه . اي ان ذات العقل تُلاحَظ باعتبارين اثنين : اعتبار كونها في نفسها ممكنة الوجود ، واعتبار كونها بنسبتها إلى الاول واجبة الوجود . ولما كان احد الاعتبارين اشرف من الآخر كان علم العقل بنفسه من حيث الاعتبار الاول سبباً في صدور جرم الفلك عنه ، بينما كان علمه بنفسه من حيث الاعتبار الثاني السبب في ان يصدر عنه نفس الفلك . وهكذا ثلاث جهات مختلفة في الافضلية ينشأ عنها وجود ثلاثة اشياء مختلفة في الشرف والرتبة ايضاً : علم بالموجد الأول – وهو اشرف انواع علم العقل – ينشأ عنه عقل مفارق آخر هو اشرف الموجودات الصادرة عنه ؛ وعلم العقل بنفسه من حيث اعتبار ذاته الممكنة – اضعف مراتب علمه – ينشأ عنه جرم الفلك الذي هو اضعف الموجودات الصادرة عنه وأقلها درجة . وبين هذا وذاك في الرتبة علم العقل بنفسه من حيث كونه واجب الوجود بالأول ، وينشأ عنه ما هو بين العقل المفارق للفلك وبين جرمه في منزلة الموجودات الناشئة وهو نفس الفلك .

وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الفيض الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا . وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير نهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق ، بل يتوقف الفيض عند عقل فلك القمر ، المتولي تدبير العقل الانساني في العالم الارضي [1] .

ثم يبتدىء بعد ذلك عالم العناصر ووجود المادة القابلة للصور . وتتدرج المادة في الترقي في عالم العناصر يسيراً يسيراً ، فيكون اول

---

١ – انظر المصدر السابق صفحة ٤٥٤ – ٤٥٥ .

الوجود فيها أخسّ وأرذل مرتبة من الذي يتلوه ، فيكون أخسّ ما فيه المادة المطلقة ثم الاسطقسات ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات ، وأفضلها الانسان ، وأفضل الناس من استكملت عقلاً بالفعل . وأفضل هؤلاء المستعد لمرتبة النبوة .

وعلى هذا النحو تُتصور الكيفية في نشأة كل عقل مفارق لفلك ونشأة نفسه وجرمه من عقل مفارق سابق عليه . وصدور الموجودات بهذه الكيفية وعلى الترتيب السابق دون ان يكون هناك فجوة بين العالمين الأعلى والأسفل ، لا يُخرج الموجود الاول عن كونه موجداً للكل ومؤثراً في الكل .

ولعلنا نلاحظ هنا ان ابن سينا اخذ نظرية الفيض هذه عن الفارابي فحافظ على المبادىء والطريقة وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها .. ولكنه وضّح بعض النقاط وعمّقها فجاءت اكثر انسجاماً وتماسكاً . فقد جعل الفارابي الفيض يصدر مثنى مثنى ،وأما ابن سينا فقد جعله يصدر اثلاثاً اثلاثاً . إذ ما دام التعقل والإحداث شيئاً واحداً فينبغي ان يصدر عن كل عقل ثلاثة فيوضات متدرجة في الشرف والرتبة ، لا اثنان فقط ، كما كان الحال عند الفارابي .

•

لقد اكتملت الآن نظرية الفيض وتمّت آخر حلقة منها ، وحُلت مشكلة نشأة الكثرة من الوحدة حلاً تختلف الاقاويل في قيمته ، ولكنه على كل حال ساهم في تفسير الكون واكتناه سره . نعم هناك اكثر من مأخذ على هذه النظرية . فليت شعري أي نظرية في الفلسفة خلت من المآخذ ؟ ايتوني بفلسفة سلمت من التناقض والتعارض ، او على الأقل من التعثر ؟ هل خلت فلسفة افلاطون وأرسطو – وكلتاهما فلسفة فذة عملاقة – من المآخذ ؟ هل خلت فلسفات القرون الوسطى كلها – اسلامية ومسيحية ويهودية – من المآخذ ؟

ان الفلسفة عمل عقلي يساهم في تفسير العالم ومعرفة اسراره وحل غوامضه . وفي هذا العمل يكمن سحر الفلسفة وفشلها في آن واحد . فأما سحرها فيتجلى في وحدتها وترابط اجزائها وجمال بنيانها وتلبيتها لحاجات عميقة الجذور في الانسان . وأما فشلها فيتبدى في كبريائها وغرورها ودعاواها العريضة ؛ فهي إذ تتصدى لتفسير الكون لا تقبل بأقل من النظرة الشاملة والفكرة الكلية . انها لا تقنع بالعمل في نطاق الجزئيات ، بل انها لتربأ بنفسها عن ان تخوض في الجزئيات وتلطخ بها يديها وتزري بكل محاولة تنحط الى مستواها . وكل من يمعن النظر في الفلسفة ولا سيما الفلسفة اليونانية ، وفلسفة العصور الوسطى ، يجد فيها تقريعاً وشعوراً بالاثم ، تقريعاً للنفس ، تقريعاً للمادة ، تقريعاً للعالم الارضي ، عالم الكون والفساد ، الذي تدل بجرّد اطلاق هذه التسمية عليه على مدى ما سيطر على الاقدمين من الشعور بالاثم والمذلة والصغار بأزاء العالم الأعلى .

وقد قامت اليوم عدة دعوات لتصحيح اتجاه الفلسفة ودفعها في الطريق القويم بصرفها عن الاهتمام بالكليات وحصرها في نطاق الجزئيات وجعلها خادمة للعلم ، ولكنها لم تنجح واغلب الظن أنها لن تنجح ، بل لو نجحت لاقام الانسان على انقاضها فلسفات جديدة على نمط الفلسفات القديمة ، بل ان مجرد اعجابنا بفلسفة أفلاطون وأرسطو – رغم خلوهما من كل قيمة علمية – انما يعبر عن تعلقنا بالكلي وشغفنا بالنظرة الشاملة . وكأنّ لسان حالنا يقول : إن الفلسفة لا تكون فلسفة الا اذا اشرأبت الى الكلي ونسجت على منوال الكلي . ماذا أقول ! إن العلم نفسه أخذ اليوم يتجه اتجاها فلسفياً بدلاً من ان تتجه الفلسفة اتجاهاً علمياً ! ولئن دل هذا على شيء فانما يدل على ان للفلسفة جذوراً عميقة في حياتنا لا يمكننا اقتلاعها بسهولة ، فهي من الاغراء وقوة التعبير عن الذات الانسانية بحيث لا يمكن الاستغناء عنها .

ان المآخذ لم تكن يوماً ما سبباً يعوق تقدم الفلسفة او يضعفها او

على الاقل يدعو الى الزراية بهـا ، فضلاً عن ان تكون خالية منهـا .
والعبرة الوحيدة التي يمكن استخراجها من هذه المآخذ انما هي ان يستدرك اللاحق كبوات السابق وينتفع الخالف بعثرات السالف محاولة لبناء فلسفة جديدة لا كبوة فيهـا ولا عثرة . ولكن هيهـات . فكلما اقيلت عثرة انكشفت عثرات وكلما ارتفعت لبنة سقطت لبنات . فالفلسفة لا تعيش إلا على العثرات ولا تتغذى إلا بالسقطات . هكذا تتقدم الفلسفة وهكذا تنمو ويشمخ بناؤها على تعاقب العصور وكر الدهور .

تلك هي طبيعة الفلسفة وهذا هو شأنها . فما من فلسفة حققت ما تصبو اليه من نجاح . ففي نجاحها موتها وموت الفكر معها ، وفي فشلها حياتها وحياة الفكر معها ، على ما في ذلك من غرابة . فما دامت تنسج على منوال العقل وحده دون نظر الى الواقع ، بل اذا نظرت اليه فانما تنظر اليه شزراً وفي قلبها منه غصّة – ولا يمكنها الا ان تكون كذلك والا فقدت متعتها واغراءهـا – اقول ما دام هذا حالها ، فلن ينعقد عليهـا اجماع وستبقى مذاهب وشيَعاً ، كل حزب بما لديهم فرحون .

وفلسفة الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام ومفكريه كانت – على علاتها – في الرعيل الاول بين انظـار القوم وامكانياتهم العقليـة وأدوات تفكيرهم . وكانت نظرية الفيض على ما فيها من مآخذ وعثرات غنىً من حاجة كبيرة ، تؤدي وظيفة هامة في التخفيف من عطش العقول وجوع النفوس ، فلم يكن في خزانة الاطباء ما يشفي الغليـل ويروي الظمأ مثلها . فقد اضطلعت بنصيب كبير من مسؤلية المعرفة في عصرها وادت واجبها كاملاً أو شبه كامل . وحسبها أنه ليس فيها عنصر غير عقلي وانها نظرية منسقة مترابطة يأخذ فيها السابق بعنق اللاحق في نظام منطقي متسلسل معقول .

فلننظر اليها من هذه الوجهة ، من وجهة ما هو كائن لا ما يجب ان يكون ، ولنعاملها على هـذا النحو ، ولنقلع عن ترديد كليشهات اصبحت

محفوظة لا يخلو منها كتاب « روتيني » في تاريخ الفلسفة الأسلامية . فنحن الى الخلق والتجديد احوج منا الى الحفظ والترديد . أفكلما نعق بالغرب ناعق إستارعنا الى نقل صداه دونما تبصر او حكمة ؟ وحبذا لو اننا بدلاً من التشكيك وإثارة الغبار ونقل الصدى سبرنا افكار القوم وفهمنا دلالتها ووظيفتها ووضعناها في سياقها التاريخي وإطارها الحضاري ، إذن لكنا اسدينا الى الجيل الذي ننتمي اليه وإلى الأجيال القادمة خير خدمة وأعم نفع . فالدراسة المعيارية للفلسفة لا تجدي ، إنما يجدي الدراسة الوضعية ، دراسة ما هو كائن علاته وفي عثراته . أما دراسة ما ينبغي ان يكون فقد مضى عهدها ، او على الأقل هذا ما نرجو ان يكون !

٥ ـ الطبيعة

تبحث الطبيعة ـ وبتعبير أدق علم الطبيعة ـ في « الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات » [١]

المادة والصورة . ـ هذه الاجسام جميعاً مركبة من مادة هي محل ، وصورة تحل في هذا المحل . ونسبة المادة الى الصورة هي كنسبة النحاس الى التمثال [٢] .

وفكرة المادة والصورة فكرة قديمة كما نعلم اخذها ابن سينا عن ارسطو من خلال استاذه الفارابي ، لكن ارسطو لم يبين كيف تتدخل الهيولى في تكوين الصورة . وكل ما قاله في هذا الصدد أن الهيولى تقبل الصورة وانها حامل لها . وهذا ما يقوله ابن سينا ايضاً ويعبر عنه بطرق مختلفة . لكنه يضيف إلى أرسطو فكرة الامتداد . فما من جسم من الأجسام إلاّ يمكنك أن تفرض فيه امتداداً اولاً وامتداداً ثانياً مقاطعاً له على زاوية قائمة ، وامتداداً ثالثاً مقاطعاً للامتدادين على زاوية قائمة أيضاً . فهذا معنى كون الجسم ذا اقطار (ابعاد) ثلاثة وان كان في نفسه

---

١ ـ النجاة ، ص ١٥٨ .

٢ ـ النجاة ، ص ١٥٩ .

شيئاً واحداً[1] .

فالامتداد اذن صفة راسخة ، من صفات المادة لا تخص جسما دون جسم بل تعم جميع الأجسام ، اذ لا تتصور المادة بلا امتداد . فطبيعة الامتداد في نفسها واحدة .[2] وهذا ما سيقول به ديكارت فيلسوف عصر النهضة بعد ابن سينا بستة قرون ، عندما حصر الموجودات في قسمين هما الامتداد والفكر . وسنجد بين ديكارت وابن سينا وجوها اخرى للشبه مما يرجح تأثره به في مواضع مختلفة من فلسفته .

والامتداد لا يمتد الى غير نهاية ، اللهم الا في الوهم ، اذ لكل جسم حدود ينتهي إليها . ولذلك يقول ابن سينا : « فلقد بانَ لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي ، فيلزمه الشكل ، اعني في الوجود »[3].

ومعنى هذا ان الجسم لا يكفي أن نقول فيه كما قال أرسطو بسذاجة انه مركب من مادة وصورة ، بل يجب أن نبين كيف يكون ذلك ، وهذا ما استدركه ابن سينا . فالجسم لا يحصل له الوجود الا اذا كانت له ثلاثة ابعاد وكانت هذه الابعاد متناهية ليترتب عليها شكل من الأشكال . واما هيولى ارسطو فهي كما مر معنا استعداد محض ومجرد قوة لقبول الصور لم تتقوم بأي امتداد ، فضلاً عن ان تكون متناهية او ذات شكل . والمجموع المؤلف من الامتداد والتناهي والتشكل هو ما يسميه ابن سينا (الصورة الجسمية) أو (الصورة الجرمية أو الجرمانية) وهو ما لا يعرفه ارسطو .

والاقطار الثلاثة الملازمة لكل جسم انما تقوم في المادة الموضوعة لها بطباعها . غير ان هذه الاقطار ليست جزءاً من وجود المادة ولا تؤخذ في حدها ، بل هي خارجة عن ذات المادة وان كانت حالّة فيها

١ — النجاة ، ص ١٥٩ .
٢ — انظر الاشارات القسم الثاني ص ١٥١ .
٣ — الاشارات ، ص ١٦٧ .

مقارنة لها . فليس للمادة بذاتها مقدار وقطر وانما هما يطرآن عليها من غير ذاتها لأنها مستعدة لقبولها . والدليل على ذلك ان المادة الواحدة تنتقل من حجم الى حجم دون ان تضيق به [١] .

وفي مادة الجسم الطبيعي صور أُخَرْ غير الصور الجسمية التي تقدم ذكرها . فللأجسام الطبيعية – إذا أُخذَت على الاطلاق – من المبادىء المقارنة التي لا تنفك عنها مبدآن فقط هما المادة والصورة . ولها ايضاً ما يسميه ابن سينا (لواحق الاجسام الطبيعية) وهي الاعراض العارضة من المقولات التسع . والفرق بين الصور والاعراض ، ان الصور تحل مادة غير متقومة الذات ، واما الاعراض فانها تأتي بعد تقوُّم الجسم الطبيعي بالمادة والصورة [١] .

والصورة لا تفارق المادة . فاذا زايلتها منها واحدة وجب ان تخلفها غيرها . اجل ان المادة لا تتعرّى عن الصورة . فاذا حصلت للجسم صورة ثانية محل الاولى سمي هذا الفعل بالنسبة اليه كوناً ، كما يسمى انعدام الصورة الاولى عنه فساداً . وقسط الصورة في الوجود أوفر من قسط المادة لأنها علتها المعطية لها الوجود ، ويليها الهيولى ، ووجود الهيولى انما يكون بالصورة .

القوى السارية في الاشياء . – هذا والاجسام لا تتحرك بذاتها ولا تسكن بذاتها ولا تتشكل من ذاتها ، ولا تقوم بفعل من الافعال من ذاتها ، وانما هي تقوم بذلك كله بفعل قوى مغروزة فيها ، وهذه القوى على ثلاثة أقسام :

فمنها قوى سارية في الاجسام تحفظ عليها كمالاتها من اشكالها ومواضعها الطبيعية وأفاعيلها . فاذا زالت عن مواضعها الطبيعية وأشكالها وأحوالها ردتها اليها ومنعتها عن الحالة غير الملائمة . وهي إذْ تفعل ذلك انما تفعله بلا معرفة ولا روية وقصد اختياري ، بل بتسخير من الاجسام السماوية .

---

١ – انظر النجاة ، ص ١٥٩ – ١٦٠ .

وليس شيء من الاجسام الطبيعية بخال عن هذه القوى [1] .

والنوع الثاني قوى تفعل في الاجسام افعالها من تحريك او تسكين وحفظ نوع وغيرها من الكمالات بتوسط آلات ووجوه مختلفة ، فبعضها يفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة ، فيكون نفساً نباتية ؛ ولبعضها القدرة على الفعل وتركه وادراك الملائم والمنافي ، فيكون نفساً حيوانية ؛ ولبعضها الاحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث فيكون نفساً انسانية [2] .

والنوع الثالث قوى تفعل في الاجسام الطبيعية ما تفعله النفس الانسانية وهي انما تفعل مثل هذه الأفعال لا بآلات ولا بأنحاء متفرقة ووجوه مختلفة ، بل بارادة متجهة الى سنة واحدة لا تتعداها ولا تحيد عنها . ويطلق ابن سينا على هذه القوى اسم النفس الفلكية [3] .

مراتب الموجودات . — يذهب ابن سينا في مراتب الموجودات وتأثير الاعلى منها في الادنى مذهباً شبيهاً بمذهب الفارابي نجده منثوراً في (النجاة) و (رسالة في العشق) وغيرهما .

فالموجودات على مراتب : أعلاها واجب الوجود وأدناها الهيولى . والموجود الاول فعل خالص ووجود محض ، وكل ما عداه ممكن الوجود ، حتى ننتهي الى الهيولى وهي امكان خالص ، وهي من اجل ذلك عدم . وهكذا تتدرج الموجودات من الوجود الى العدم .

ولكل موجود كمال ، وسعيه الى الكمال تحقيق لخيره . ولكل جسم مكانه الطبيعي وغاية ينزع اليها لتمام وجوده وقوى غريزية تساعده على بلوغها على خير وجه وأفضله . وجميع الاشياء الطبيعية تنساق في الكون الى غاية وخير ، وليس يكون شيء منها جزافاً ولا اتفاقاً الا في الندرة . بل لها ترتيب حكمي وليس فيها شيء معطَّل او

١ — انظر النجاة ، ص ١٦١ - ١٦٢ .
٢ — انظر المصدر السابق ص ١٦٢ .
٣ — انظر المصدر السابق ص ١٦٢ .

لا فائدة فيه [1] .

ويبين ابن سينا ـ كالفارابي ـ تأثير الأجسام السماوية في العناصر الأرضية ، اذ هي تحركها وتخلطها فتنشأ عن ذلك موجودات شتى مختلفة الدرجات خاضعة لتأثير الأفلاك والعقل الفعّال . فكل شيء في عالم ما تحت فلك القمر انما يتكون من امتزاج العناصر الأربعة بفعل الكواكب . فاذا امتزجت العناصر امتزاجاً أولياً تولدت الاجسام الجامدة ؛ واذا امتزجت امتزاجاً اكثر اعتدالاً نشأ بسبب الجسم السماوي نبات ؛ واذا زاد اعتدال المزاج استعد الجسم لقبول النفس الحيوانية ، بعد ان يستوفي درجة النفس النباتية ؛ حتى اذا أمعن في الاعتدال قِبَل النفس الانسانية التي تهيئه وحدها للرجوع الى العالم العلوي وتحصيل السعادة فيه .

سريان قوة العشق في هويات الاشياء . — ولابن سينا فوق ذلك نظرية فيها سحر واستهواء عليها مسحة افلاطونية هي بحق قطعة من الأدب الرفيع ، يصف بها انتظام الموجودات ونزوعها الى الكمال والخير .

وقد عرض ابن سينا هذه النظرية بتفصيل في رسالته المشهورة (رسالة في العشق [2]) كما أتى عليها باختصار سريع في اواخر النمط الثامن من (الإشارات) . ولكننا سنقتصر هنا على (رسالة في العشق) لأنها تجزيء عما ورد في (الإشارات) .

العشق كما يعرفه ابن سينا هو استحسان الحسن والملائم جداً . فكل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع اليه اذا ُفقد ، والخير الخاص هو الملائم للشيء في الحقيقة والحسبان . وعلة العشق هي ما قد نيل او ما سينال منه . وكلما زادت الخيرية ازداد استحقاق المشوقية وزادت العاشقية للخير [3] .

---

١ — انظر النجاة ، ص ١٦٤ .

٢ — رجعنا في تلخيص هذه النظرية الى (رسالة في العشق) تحقيق الدكتور محمد علي ابو ريان . وتوجد بكاملها في قراءات في الفلسفة ص ٦٣٧ - ٦٦٠ .

٣ — رسالة في العشق ص ٦٤١ .

وهكذا فقد اوجبت كلمة الله ان يغرز في الموجودات عشقاً طبيعياً ينزع بها الى الكمال والوجود. فان لكل واحد من الموجودات شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً هو سبب لوجوده. والموجودات لا تعرى عن ملابسة كمال ما، وملابستها له بعشق ونزوع في طبيعتها الى ما يجعلها ملازمة له[1].

وجميع الكمالات مستفاضة من فيض الكامل بالذات. فقد اقتضت حكمته وحسن تدبيره ان يغرز في كل موجود عشقاً كلياً يصير به مستحفظاً لما نال من فيض الكمالات الكلية ونازعاً الى الايجاد لها عند فقدانها. فواجب اذن وجود هذا العشق في جميع الموجودات وجوداً غير مفارق، وإلا لاحتاجت الى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلي عند وجوده اشفاقاً من عدمه، ويسترده عند فوته قلقاً لبعده، ولصار أحد العشقين معطّلاً. ووجود المعطّل في الوضع الإلهي باطل.

وليس يعرى شيء عن عشق غريزي فيه، سواء كان من البسائط غير الحية او الكائنات الحية.

فأما البسائط غير الحية فكل واحد منها قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة، وهو سبب له في وجوده. وهذا العشق يظهر في الهيولى والصورة والاعراض.

فاما الهيولى فلديمومة نزوعها الى الصورة مفقودةً، وولوعها بها موجودةً. ولذلك تلقاها متى عُريت عن صورة بادرت الى ان تستبدل بها صورة اخرى، اشفاقاً من ملازمة العدم المطلق. فالهيولى مقر للعدم، انها كالمرأة اللائمة الدميمة المشفقة من استعلان قبحها: فكلما انكشف قناعها غطت دمامتها. فقد تقرر بهذا ان في الهيولى عشقاً غريزياً.

واما الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر ايضاً بوجهين: احدهما ما نجد من ملازمتها موضوعها ومنافاتها لما يسحبها عنه؛ والثاني ما نجد

---

١ – المصدر السابق صفحة ٦٣٩.

من ملازمتِها كمالاتهـــا ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيهـا وحركتِها الشوقية اليها متى باينتها [١] .

واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع ايضاً . وذلك عند ملابستها الاضداد التي تتعاقب على الموضوع .

فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط غير الحية عن عشق غريزي في طباعه [١] .

وكذلك الحال في الكائنات الحية . فالعشق الخاص بالقوة النباتيـــة يظهر في شوقها الى حضور الغذاء والى تحصيل زيادة مناسبة في اقطـار الجسم المغتذي والى تهيئة كائن مماثل لها [٢] .

واذا كان العشق ظاهراً في النبات فهو في الحيوان أظهر . فلكـل قوة من قوى الحيـوان تصرّفٌ يحثها عليـه عشق غريزي ، وإلا لكان وجودها في البدن معطـلاً ولتساوت العوارض الحسية عنـد الحيوانات . فالجزء الحاس يعشق المحسوسات ، والجزء الغضبي يعشق الانتقام والتغلب والفرار من الذل والاستكانة وما ضـارع ذلك ، والجزء الشهواني يعشق لذة المطعوم الذي يُبقي الكائن حيـاً كما يعشق لذة المنكوح بضرب من العشق الغريزي الذي لا بد منه لتوليد المثل واستبقاء الحرث والنســل . والفرق بـين عشق القوة النباتية وعشق القوة الحيوانية ، ان عشق القوة النباتية لا تصدر عنه الافاعيل الا بنوع طبيعي وبنوع أدنى وأدون ، واما عشق القوة الحيوانية فانما يصدر بالاختيار وبنوع أعلى وأفضـــل وبمأخذ ألطف وأحسن [٣] .

واما الانسان فان نفسه الحيوانية لما اكتسبت من البهـــاء بمجـاورة القوة الناطقة تفعل هذه الأفاعيل بنوع أشرف وألطف ايضاً . فهو اذن

---

١ — صفحة ٦٤١ - ٦٤٣ .

٢ — صفحة ٦٤٤ .

٣ — صفحة ٦٤٥ - ٦٤٦ .

يعشق كما يعشق الحيوان ، لكن الحيوان يعشق بنوع توايــد طبيعي ، ويعشق الانسان بالروية الناطقة ، فيسعد بتصور المعاني السامية ويعرف انه كلما قرب من المعشوق الاول زادت بهجته وسعادته . ان من شأن العاقل الولوع بالمنظر الحسن من الناس ، وقد يُعد ذلك منه في بعض الأحايين تظرفاً وفتوة ، لكن لا يجوز أن يستغوبه هذا العشق فيتناول الشهوات تناولاً حيوانياً يجعله مستحقاً للملامة والإثم . فلن يخلص العشق النطقي ما لم تنقمع القوة الحيوانيــة غاية الانقماع . فمهما (كلما) احب الصورة المليحة باعتبار عقلي عد ذلك وسيلة الى الرفعة وزيادة في الخيرية ، وذلك مما يؤهله لأن يكون ظريفاً وفتىً لطيفاً . فلا يكاد اهـل الفطنة من الظرفاء والحكماء ممن لا يسلك سبيل المتعسفين والاقحاح يوجد خالياً عن شغل قلبه بصورة حسنة انسانية ، وذلك لأن الانسان مع ما فيه من زيادة فضيلة الانسانية اذا ظفر بالصور الحسان التي هي مستفادة من تقويم الطبيعة واعتدالها وظهور اثر إلهي فيها جداً استحق لأن ينتحـل من ثمرة الفؤاد مخزونها ، ومن اصفى صفاء الوداد أطيبه ومكنونه .

وعلى كل حال ، ان القوى النفسانية مهما (كلما) انضم اليها قوة اعلى منها في الشرف اجتازت بانضمامها إليها وسريان البهاء فيهـا زيادة صقولة وزينة حتى تصير بذلك افاعيلها البارزة عنها زائدة على ما يكون لها بانفرادها ، اما بالعدد واما بحسن الاتقان ولطف المأخذ والرجاء في الانتهاء إلى الغرض . اذ كل واحدة من عاليها لها قوة على تأييد السافل وتقويته ودفع الضرر عنه تأييداً ودفعاً يوفيها من جهه قبولها زيادة بهاء وكمال . فالادنى من قوى النفس يخدم الاعلى ، والأعلى يزداد قوة بالادنى. وبذلك تنتظم أمور الإنسان وتطيب شمائله وسجاياه[1] .

هذا ولا يقتصر العشق على ما تقدم فقط ، فهناك عشق النفوس الإلهية من البشرية والملكية . فهي لا تستحق اطلاق التأله عليها ما لم تكـن

---

١ — صفحة ٦٤٨ - ٦٥٢ .

فائزة بمعرفة الخير المطلق ، ولا توصف بالكمال إلا بعد الإحاطة به . إن من ادرك خيراً فانه بطابعه يعشقه . فالعلة الأولى معشوقة للنفوس المتألهة لأنها ادركت خيرية هذه العلة وسمت إليها . وأيضاً فان النفوس البشرية والملكية — لما كانت كمالاتها بأن تتصور المعقولات على ما هي عليه بحسب طاقتها تشبهاً بذات الخير المطلق ولتستفيد بالتقرب منه الفضيلة والكمال، فواجب ان يكون الخير المطلق معشوقُه لها ، اعنى لجملة النفوس المتألهة.
ان الخير المطلق سبب لوجود ذوات هذه الجواهر الشريفة ولكمالاتهافيها، اذ كمالها إنما هو بأن تكون صوراً عقلية قائمة بذواتها ، وانها لن تكون كذلك الا بمعرفته وهي متصورة لهذه المعاني منه . ولذلك فان الخير مطلق معشوق لها ، اعني لجملة النفوس المتألهة . وهذا العشق فيها غير زائل البتة ، وذلك لأنها لا تخلو من حالة الكمال والاستعداد :

فأما من حيث الكمال فالسبب واضح . فالنفوس الملكية لا يزول عشقها وذلك لفوزها بالكمال .

وأمّا من حيث الاستعداد فان النفوس البشرية — دون النفوس الملكية — لها شوق غريزي إلى معرفة المعقولات التي هي كمالها ،وخاصة المعقول الاول المطلق الذي هو أفيد للكمال عند تصوره واهدى الى تصور ما سواه ، والذي هو علة لكون كل معقول سواه معقولاً في النفوس وموجوداً في الاعيان . ولا محالة إن لها عشقاً غريزياً في ذاتها للحق المطلق أولاً وسائر المعقولات ثانياً ، وإلا فوجودها على حالة الاستعداد يظل معطلاً .

فإذن المعشوق الحق للنفوس البشرية والملكية إنما هو الخير المحض [١] .

والخلاصة ان كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقاً غريزيا ، وان الخير المطلق يتجلى لعاشقه ، الا ان قبولها لتجليه واتصالها به يتفاوت من موجود الى آخر ، وان غاية القربى منه قبول لتجليه على

---

١ — صفحة ٦٥٣ - ٦٥٦ .

اكمل ما في الامكان ، وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد . ولا ينال جودة تجليه الأعاشق وان وجود الاشياء انما كان بتجليه . فلولا تجليه لم يكن وجود ، فتجليه علة كل وجود . واذْ هو بوجوده عاشق لوجود معلولاته فهو عاشق لنيل تجليه . وكون أكثر الاشياء غير عارف به لا ينفي وجود عشقه الغريزي في هذه الاشياء لكمالاتها . فالخير الأول بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات ، ولو كان محتجباً عنها غير متجلٍ لها لما عُرف . بل ذاته بذاته متجلٍ ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه يحتجب عنها . فلا حجاب في الحقيقة الا في المحجوبين . والحجاب هو القصور والضعف والنقص ، وليس تجليه الا حقيقة ذاته ، إذْ لا يتجلى بذاته في ذاته الا هو صريح ذاته .

وأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلي او العقل الفعّال . وهو يقبل التجلي بغير توسط ، ثم تناله النفوس الإلهية بلا توسط ايضاً عند النسّيل ، ثم تناله القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية . وكل هذه الموجودات يسوقها ما نالته منه الى التشبه به بطاقتها . فان الاجرام الطبيعية انما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً به في غايتها وهو البقاء على اخص الأحوال . وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما تفعل أفاعيلها الخاصة بها تشبهاً به في غاياتها ، وهي ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة ومقدرة . وكذلك النفوس البشرية انما تفعل أفاعيلها العقلية والعملية الخيرية تشبهاً به . والنفوس الإلهية الملكية انما تحرك تحريكاتها وتفعل أفاعيلها تشبهاً به ايضاً في ابقاء الكون والفساد والحرث والنسل ، اذ هي عاقلة له ابداً وعاشقة له لما تعقله منه ابداً ، ومتشبهة به لما تعشقه منه ابداً . وولوعها بادراكه وتصوره يكاد يشغلها عن ادراك ما دونه او تصور ما سواه من المعقولات ، او قل انها تتصوره قصداً وولوعاً وتتصور ما سواه تبعاً .

فاذن الملك الاعظم رضاه ان يُتشبه به وان كان ما يرام من التشبه

به لا يؤتى على غايته [1] .

٦ – النفس

كان ابن سينا إمام فلاسفة الاسلام في دراسة النفس . فهو أول فيلسوف مسلم اهتم بها اهتماماً لا نجد له مثيلاً لدى احد من الفلاسفة السابقين ، حتى اننا لا نكاد نجد كتاباً من كتبه يخلو من ذكر النفس والبرهنة على وجودها وخلودها وبيان طبيعتها وقواها . واذا كان قد اخذ كثيراً من آرائه النفسية عن افلاطون وارسطو والفارابي فليس ثمة شك في ان النتائج التي وصل اليها تختلف عن نتائجهم اختلافاً بيناً سواء من حيث العمق والاستقصاء او من حيث الاتساع والشمول او من حيث الغرض والغاية .

النفس هي الانسان على الحقيقة . فليس الانسان هو الهيكل الجسماني المحسوس ، وانما هو الجوهر السامي الذي يقطن هذا الهيكل ويضفي عليه قيمته . والنفس الانسانية عالم قائم بذاته يشبه الكون في تنظيمه وإحكامه . ولهذا يردد ابن سينا مخاطباً الانسان منبهاً اياه الى سمو جوهره وعظم شأنه :

أتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر ؟

فالنفس اذن عالم مستقل قائم بذاته ، هو في ترتيبه ونظامه صورة مصغرة عن العالم بأسره . انها العالم الأصغر في مقابلة العالم الأكبر . فهي صورة الكل ومرآة الكل .

النفس هبة السماء . – فالاجسام قبل ان تظهر عليها ظواهر النفس يجب ان تمر بمراحل متعددة تهيئها لهذا الحدث الكبير . فالعناصر الاربعة كما نعلم انما تكونت بتأثير العقل الفعّال والقوى الفلكية ، وبتأثير العقل الفعال والقوى الفلكية ايضاً وبفعل القوى السارية المغروزة في هذه العناصر وامتزاجها ببعضها امتزاجاً اولياً تكونت المعادن . ثم امتزجت

---

١ – صفحة ٦٥٧ – ٦٦٠ .

العناصر بطريقة اقرب الى الاعتدال فحدث عنها بتأثير القوى الفلكيــة نبات . ثم زاد اعتدال المزاج في بعض الاجسام فاستعدت لقبول النفس الحيوانية بعد ان استوفت درجة النفس النباتية . وهكـــذا فكلما زاد الاعتدال في الجسم ازداد قبولاً لقوة نفسانية اخرى ألطف من الاولى[1]. فالاختلاف اذن بين الاجسام ـ سواء كانت اجساماً طبيعيــة او اجساماً حية ـ انما يرجع الى مزاج العناصر بتأثير القوى الفلكية ، وهو كما نرى اختلاف يشبه ان يكون في درجة الاعتدال اكثر منه في النوع .

على انه كلما ابتعدنا عن الاجسام الطبيعية قلّ فعل القوى السارية في الاجسام وازداد فعل القوى الزائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج نفسه . فكأن هناك مبدأ جديداً يأخـــذ طريقه الى الظهور في الجسم الطبيعي بعد ان يستكمل اسباب الوجود المادي . هذا المبدأ هو النفس .

تعريف النفس . ـ والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام :

احدها النفس النباتية ، وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي . والغذاء جسم من شأنه ان يتشبه بطبيعة البدن الذي يتغذى به ، وهو يزيد معه بمقدار ما يتحلل او أكثر أو أقل .[2]

والثاني النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة .[2]

والثالث النفس الانسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيــار الفكري والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .[2]

هذا وتعريف النفس بانها كمال يرجع إلى ما مر معنا في العلم الطبيعي من ان جميع الافعال النباتية والحيوانية والانسانية إنما تصدر عن قوى

---

١ ـ انظر النجاة ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨ .

٢ ـ النجاة ص ٢٥٨ .

زائدة على الطبيعة الجسمية . وهذه القوى – كما رأينا – هي التي يستكمل بها كل من النبات والحيوان والانسان وجوده : فهي كمالات بالنظر الى انها تستكمل الجنس فيصير بها نوعاً محصلاً ، أي موجوداً بالفعل .

أما تعريف النفس بانها كمال اول فمعناه انها هي التي يصير النوع بها نوعاً بالفعل . وأما الكمال الثاني فهو ما يتبع النوع كالاحساس والروية بالنسبة الى الانسان . والنفس كمال لجسم طبيعي لا لجسم صناعي كالكرسي والسرير . ولا تكون النفس كمالاً لأي جسم اتفق ، وانما هي كمال لجسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات (او أعضاء) يستعين بها في افعال الحياة . وأول مراتبها التغذي والنمو والتوليد ، ثم ادراك الجزئيات والتحرك بالارادة ، واخيراً الاستنباط بالرأي وادراك الأمور الكلية .

قوى النفس النباتية . – للنفس النباتية قوى ثلاث هي :

أ – القوة الغاذية ، ومن شأنها انها تحيل الأجسام الأخرى إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فيحل محل ما انتقص من هذا الجسم .

ب – القوة المنمية ، وهي التي تزيد الجسم في اقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ، لتبلغ به كماله في النشوء .

ج – وأخيراً القوة المولدة ، وهي التي تولد الشبيه [1] .

قوى النفس الحيوانية . وللنفس الحيوانية قوتان : قوة محركة ، وقوة مدركة ، ولكل منهما قوى فرعية تتفرع عنها .

أ – فالمحركة تكون اما باعثة واما فاعلة . فالباعثة قوة نزوعية وشوقية وظيفتها ان تحمل على التحريك بالطلب او بالهرب تبعاً للصورة التي ترتسم في المخيلة ، كالحركة لطلب لذة او لدفع مضرة . واما القوة الفاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات تجذب الاوتار والأربطة

---

١ – النجاة ، صفحة ٢٥٨ .

فتشنجها أو ترخيها وتمكن من الحركة الجسدية[1] .

ب ـ وأما القوة المدركة فهي تطلق بمعنيين ايضاً : قوة تدرك من خارج وقوة تدرك من باطن . فالمدركة من خارج هي الحواس الخمس . وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس . والمدركة من باطن بعضها يدرك صور المحسوسات وبعضها يدرك معاني المحسوسات . فأما صور المحسوسات فتدركها الحواس أولاً ثم تؤديها الى النفس : مثل ادراك الشاة لصورة الذئب ، على ان الشاة تدرك من الذئب شيئا آخر هو المعنى الموجب لخوفها اياه وهربها منه وهذا هو ادراك المعنى ، وهو لا يتأتى عن طريق الحواس الظاهرة بل بقوى النفس الباطنة ، وهي خمس :

احداها **الحس المشترك أو فنطاسيا** ، ويقبل جميع الصور التي ترد إليه من الحواس الخمس ويحس بها ويجمع بينها ويميز بعضها من بعض ، وهو مركز الحواس ، وهو في التجويف المقدم من الدماغ .

والثانية **المصورة** ، وتحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس فيبقى فيها بعد غيبة المحسوسات ، اذ القوة التي بها القبول (اي الحس المشترك هنا) غير القوة التي بها الحفظ (أي المصورة) : فالماء له قوة قبول النقش وليس له قوة قبول حفظه ، بخلاف الشمع فانه يقبل النقش ويحفظه . ولهذا فالحس المشترك يقبل صور المحسوسات ، والمصورة تحفظها . فالمصورة هي خزانة الصور ، إنها قوة حفظ فقط ، لا تدرك ولا تحكم ولا تفصل ولا تركب . فهذا من شأن المخيلة ، وهي (المصورة) في آخر التجويف المقدم من الدماغ .

والثالثة **المخيلة** ، ومن شأنها ان تفصل وتركب وتؤلف اختيارياً بين ما هو مخزون في المصورة . انها تستعرض الصور والمعاني الجزئية المخزونة في المصورة والذاكرة وفقاً لقوانين معينة (قانون التضاد ، وقانون التشابه ،

---

١ ـ المصدر السابق صفحة ٢٥٩ .

وقانون التجاور) « مبتدئة في صور محسوسة او مذكورة ، متنقلة منها الى ضد أو ند أو شيء هو منها بسبب ، وهذه طبيعتها » كما يقول ابن سينا في (الشفاء) [1] وهذه القوة تسمى متخيلة بالاضافة الى الحيوان ، وتسمى مفكرة بالاضافـــة الى الانسان . ومركزهـا التجويف الأوسط من الدماغ .

والرابعة **الوهمية** ، وتدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة . فالشاة مثلاً لا تدرك بالحس من الذئب سوى الشكل واللون ، اما كونه ضاراً مهروباً منه فمعنى جزئي لا يدركه الحس وانمـا يدركه الوهم . ويختلف ادراك الوهم عن ادراك العقل ان ادراك العقل انمـا هو ادراك لمعنى كلي مجرد من لواحق المـــادة ، واما ادراك الوهم فهو ادراك لمعنى جزئي متعلق بصورة محسوسة . ان العقل يدرك ضرر الذئب ، واما الوهم فيدرك هذا الذئب الضار او ذاك . اما كيف يدرك الوهم معنى غير محسوس فبالهام يفيض عليه من الرحمة الإلهية . فبه يرى ما ينفع وما يضر ، وهو الحاكم الاكبر في الحيوان وأرقى قوى الادراك فيـه . وهو في نهـاية التجويف الاوسط من الدماغ .

والخامسة **الذاكرة** (والمتذكرة) وتحفظ ما تدركه **الوهمية** من المعاني الموجودة في الجزئيات ، كما تحفظ المصورة ما احس بـه الحس المشترك من الصور الجزئية المحسوسة . وهي ايضاً تستعيد هذه المعاني وتذكرها . ويرى ابن سينا ان الذكر غير التذكر . فالذكر عمل تلقائي مشترك بين الانسان والحيوان ، واما ـ التذكر ـ وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس في النفس واستحضاره ـ فأمر خاص بالانسان وحده [2] ومركز الذكرة التجويف المؤخر من الدماغ .

قوى النفس الانسانية . ـ واما النفس الناطقة الانسانية فتنقسم ايضاً

---

١ — ج ١ صفحة ٢٣٦ .

٢ — النجاة ، صفحة ٢٦٤ — ٢٦٧ .

الى قوتين : قوة عاملة وقوة عالمـــة . وكل واحدة منها تسمى عقــلا باشتراك الاسم .

فالعاملة (وتسمى ايضا العقل العملي) هي مبدأ محرك الى ما ينبغي فعله او تركه من الأفاعيل الجزئية . وبها تتعلق سياسـة البدن وحسن توجيه القوة الحيوانية النزوعية والمتخيلة والمتوهجة ، على حسب ما توجبه احكام القوة النظرية واستنبـاط التدابير في الأمور الجزئيـــة ، وإليها تنسب الاخلاق [1] .

واما القوة العالمة (وتسمى ايضا القوة النظرية او العقـل النظري) فهي ذلك الوجه من النفس الملتفت الى المباديء العالية ، وذلك في مقابلة الوجه الآخر الملتفت الى مصالح البدن . وهذه القوة من شأنها ان تنطبـع بالصور الكلية المجردة عن المادة . فان كانت مجردة بذاتها فذاك ، وان لم تكن مجردة فانها تُصيِّرها مجردة بتجريدها اياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء .

وهذه القوة على درجات :

أ ــ فهي اولاً قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منــه الى الفعل شيء ، ولا ايضا حصل ما به يخرج ، وهذه كقوة الطفــل على الكتابة قبل ان يتعلمها ، وتسمى قوة مطلقة هيولانية او العقل الهيولاني مطلقا . وانما سميت هذه القوة هيولانية تشبيها بالهيولى الاولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة . وهذه القوة موجودة لكل شخص من أبناء النوع .

ب ــ ثم تصبح هذه القوه قوة ممكنة بعد ان كانت استعداداً ، من حيث ان القوة الهيولانية تكون قد حصل فيهــا عدد من الكمالات

---

١ ــ النجاة ، صفحة ٢٦٧ ـ ٢٦٩ .

والمعقولات الأولى يمكنها بها أن تتوصل الى اكتساب المعقولات الثانية [١] بلا واسطة ، كقوة الصبي - الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف - على الكتابة . وتسمى حينئذ قوة ممكنة وربما سميت ملكة (أو عقلاً بالملكة)

ج - فإذا حصلت في العقل المعقولات الثانية ، الا انه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالعها فعقلها وعقل انه يعقلها ، سمي كمال قوة (او عقلاً بالفعل) لانه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب ، وذلك كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب .

د - فاذا كانت الصور المعقولة المجردة حاضرة في العقل بالفعل ،وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل انه يعقلها بالفعل ، سمي حينئذ عقلاً مستفاداً ، لانه باتصاله بالعقل الفعّال نوعا من الاتصال ينطبع منه فيه بالفعل نوع من الصور تكون مستفادة من خارج ، لا منبثقة من العقل الانساني .[٢]

وهذا التقسم للوظائف النفسية ولقوى العقل يبتعد عن ارسطو بمقدار اقترابه من الفارابي ، ولعلنا نلاحظ فيه كيف يتدرج التجريد من الحيوان الى الانسان . فالتجريد يبدأ بالمصورة التي تحفظ الصور فيرتقي الى المخيلة التي تتصرف في الصور اختياريا ، ثم يرتفع الى الوهمية التي تفصل بين الصور ومعانيها ، فالحافظة الذاكرة التي تخزن المعاني غير المحسوسة ، فالعقل العملي الذي يدفع الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، وينتهي التدرج اخيراً الى العقل النظري الذي ينطبع بالصور الكلية ويدرك

---

١ - المعقولات الاولى التي يتحدث عنها ابن سينا هنا هي المقدمات التي يقع بها التصديق لكل واحد من غير اكتساب ، مثل اعتقادنا ان الكل اعظم من الجزء ، وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، واما المعقولات الثانية فهي المعقولات التي يكتسبها الانسان بالاستدلال والقياس كقضايا هندسة اقليدس مثلاً .

١ - النجاة صفحة ٢٦٩ - ٢٧١ والاشارات ، القسم الثاني ٣٦٣ - ٣٦٧ .

ماهيات الأشياء . فمن الحواس الظاهرة التي لا تدرك المحسوس ألا اذا كان حاضراً ، الى العقل الذي يدرك الصورة الكلية مجردة عن لواحقها المحسوسة ، مرحلة طويلة ذات معالم واناصيب تحدد قيم الرجال واقدارهم ومقاماتهم . فكلما قطع الانسان شوطاً فيها علا قدره وسما مقامه ، ولا يصمد للنهاية إلا قلة مختارة يستصفيهم العقل الفعّال لنفسه ويعهد اليهم برسالته ، رسالة العلم والنور والحكمة والسعادة . فطوبى لأصفياء العقل الفعال .

وجود النفس . — لم يهتم الأوائل باثبات وجود النفس وان اهتموا بالبحث عن حقيقتها . وكذلك الفارابي . إلا ان هذا الاخير فانه وان لم يثبت وجودها تصريحاً فقد أثبته تلميحاً عندما ميز بين الاجسام الحية وما يصدر عنها من افعال وبين سائر الاجسام ، ثم لما أتى بالبراهين على اثبات مفارقة (النفس الناطقة) ، فقال انها تدرك المعقولات والأضداد وانها تدرك ذاتها بدون آلة ، وأن العقل الذي هو أعلاها قد يقوى بعد الشيخوخة . ولما جاء ابن سينا ، فقد أحال التلميح الى التصريح وانتقل من الاشارة الى العبارة . فهو يأخذ على الفلاسفة السابقين تقصيرهم في اثبات النفس ويؤكد في احدى رسائله [1] أن واجب الفيلسوف الذي يتصدى للكلام على النفس ان يعمد اولاً الى اثباتها واثبات قواها لأن « من رام وصف شيء من الأشياء قبل ان يتقدم فيثبت اولاً إنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الايضاح . فواجب علينا ان نتجرد اولاً لاثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة منها وايضاح القول فيه » .

واذا كنا نحن هنا قد سلكنا العكس فلأسباب منهجية بحتة لا دخل لها بفلسفة ابن سينا بل قد لا يقرنا هذا الاخير عليها .

وهناك خمسة أدلة يثبت بها الشيخ الرئيس وجود القوى النفسانية ،

---

١ — مبحث عن القوى النفسانية صفحة ٢٠ - ٢١ .

وبالتالي وجود النفس الانسانية نجملها فيما يلي :

أ ـ دليل الحركة : من الاجسام المتولدة عن العناصر الاربعة ما يتحرك ضربين من الحركة بينهما خلاف .

احدهما يتحرك بمقتضى عنصره لاستيلاء قوة احد الاركان (أي العناصر) عليه واقتضائها تحريكه الى حيزه المجعول له بالطبع ، كحركة الانسان بطبع العنصر الراجح الثقيل الى أسفل ، وهذا الضرب من الحركات لا يوجد الا الى جهة واحدة وسياقة واحدة (النار الى أعلا ، والتراب الى أسفل الخ) .

وثانيهما يتحرك بخلاف مقتضى عنصره ، وذلك مثل حركة الحيوان الطائر بجسمه الثقيل الى العلو في الجو .

فبيّن ان للحركتين علتين وانها مختلفتان إحداهما تسمى طبيعية ، وثانيهما تسمى نفساً أو قوة نفسانية .

ب ـ دليل الادراك . والادراك ظاهرة تبدو على بعض الاجسام دون البعض الآخر بينما صفة الجسمية مشتركة بينها جميعاً . فلا بد للأجسام الدراكة ان يكون ادراكها بقوى محمولة فيها زائدة على جسميتها صفتها الادراك . وهذه القوى بالضرورة قوى نفسانية .

ج ـ دليل الإنية ووحدة الذات . ان النفس رغم تعدد قواها وتنوع افعالها تظل واحدة . فإذا أقبلت على العلوم سمي فعلها علماً وسميت بحسبه عقلاً نظرياً ، واذا اقبلت على قهر القوى الذميمة سمي فعلها سياسة وسميت بحسبه عقلاً عملياً . وقد تستعد القوة النطقية في بعض الناس للالهام والوحي فتسمى بحسبه روحاً مقدساً . وفي هذا دلالة صريحة على وحدة النفس والترابط الكامل بين قواها المتعددة حتى لكأنها تسعى الى غرض واحد وتسير نحو غاية واحدة . فهذا النظام هو خير معبر عن طبيعة النفس .

والنفس هي ما يشير إليه الانسان حيث يقول انا . وهذه الأنية لا ترجع الى الجسم وظواهره وانما ترجع الى النفس وقواها . فعندما يقول

الانسان أنا مشيت وانا أكلت فانه لا يقصد حركة رجليه او فيه ، بل يقصد ذاته كلها ، فمهما تنوعت أحوالنا النفسية واختلفت فانها تصدر جميعاً عن شخصية واحدة وقوة عظيمة توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف . ولولا هذه القوة لتضاربت الاحوال النفسية واختل نظامها ولطغى بعضها على بعض ، وما النفس من آثارها الا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة ، كلاهما يلم الشعث ويجمع الشمل ويبعث على النظام . وهذا الذي يلم الشعث ويجمع الشمل ويشير إليه الانسان بقوله (أنا) مبدأ مغاير لطبيعة البدن . فهو شيء وراء البدن وغير البدن ولا يتصف بصفة من صفات البدن .[1]

وهذا الدليل يشير الى فكرة الشخصية او الأنا أو وحدة الظواهر النفسية بلغة علم النفس الحديث ، فالأنا (أو النفس) هي التي تعمل على تكامل الوظائف النفسانية وهي التي توحدها وتربط بينها . وهذه الفكرة هي من الجدة ... والثبوت والذيوع والانتشار بحيث لا تحتاج الى فضل بيان .

د - دليل الديمومة واتصال الحياة الوجدانية . يقارن ابن سينا في هذا الدليل بين البدن الذي يظل عرضة للتغير والتبدل والتحلل والانتقاص، وبين النفس الثابتة المستمرة في ديمومتها واتصال نبض الشعور فيها . فالانسان يشعر بذاته شعوراً واضحاً يقينياً لا يعرف التوقف او الانقطاع، بحيث يعي ذاته هو هو في الزمان الماضي والحاضر بينما لم يبق جزء من بدنه دون تبدل او تحلل، والا لما اضطر الى الاغتذاء لتعويض ما فقد منه . يقول ابن سينا :

« تأمل أيها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك ، حتى انك تتذكر كثيراً مما جرى من احوالك . فأنت اذن ثابت مستمر لا شك في ذلك وبدنك واجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً

---

١ - انظر الشفاء ج ١ صفحة ٣٦٢ - ٣٦٣ ورسالة في احوال النفس الفصل الثاني .

بل هو ابـداً في التحلل والانتقاص . ولهذا لو حُبس عن الأنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع وزنه . وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة »[1] .

ففي الانسان اذن مبدآن اثنان :

مبدأ مادي هو دائماً في تحلل وانتقاص بحيث لا يبقى منـــه شيء بعد مضي مدة معينة لولا ما يعوضه من غذاء فيحل محله ؛

مبدأ غير مادي لا يتحلل ولا ينتقص بل يبقى من اول عمر الانسان حتى آخره منساباً هو هو طوال حياته على سطح الارض ، فاذا مات توقف . هذا المبدأ هو النفس .

ومعنى ذلك ان الشعور أشبه بمجرى الماء في الوادي او بالتيار يهدر دون انقطاع . انه ديمومة متصلة لا تهدأ ، او زمان حي لا تقف نبضاته إلا بالموت . نعم ان ابن سينا لم يستعمل كلمة (تيار) او (ديمومة) ، ولكن هذا مؤدّى كلامه . فليست العبرة بالألفاظ وانما العبرة بمعـــاني الألفاظ وما تؤدي اليه . وفكرة (الديمومة) او (التيار) عند استعمالها في وصف الشعور هي ايضاً من الأفكار الحديثة في علم النفس وأول من نادى بهـــا في الوقت الحاضر هنري برغسون في فرنسا ووليم جيمس في امريكا .

هـ – دليل الهُوي في الهواء او الخلاء . واخيراً يستدل ابن سينا على وجود النفس ببرهان ظريف مستحيل تجريبياً ، ولكنه يدل على سعـة خياله وقوة ابتكاره ، ليثبت ان الانسان لا يغفل عن وجود ذاته ولو غفل عن كل شيء . فحتى النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره .

فهو يفترض شخصاً كأنه ُخلق دفعةً وخُلق كاملاً ، ولكنه حجب

١ – رسالة في معرفة النفس الناطقة ، صفحة ٩ .

بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخُلق يهوي في هواء او خـلاء هُوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج الى ان يُحس ، وفـُرّق بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . فهل ينتبه هذا الشخص الى ذاته وهل يثبت وجود ذاته ؟ بلى . فهو لا يشك في اثباته لذاته موجوداً دون ان يثبت مـع ذلك طرفاً من اعضائه ولا باطنـاً من احشائه ولا قلبـاً ولا دماغاً ولا شيئاً من الاشياء من خارج . فكل ما يفعل انمـا هو ان يثبت ذاته من غير ان يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ، بـل ولو أمكنه في تلك الحال ان يتخيل يداً او عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته . ولما كان ما يَثبُت[1] غير الذي لم يَثبُت ، وما أُقرَّ به[1] غير الذي لم يُقرّ به[2] ، كان للذات الذي اثبت وجودها خاصية لها ، هي هو بعينه ، وهي غير جسمه وغير اعضائه التي لم يثبت وجودهـا بل لم تخطر له على بال[3] .

فللانسان اذن مبدأ آخر غير بدنه لم ينتج القول به عن الحواس ولا عن طريق الجسم ، بل عن اصل آخر مغاير للجسم كل المغـايرة ، هو مصدر حركته وحسه وتفكيره ، الا وهو النفس . فالانسان يستطيـع ان يتجرد من كل شيء إلا من شعوره بذاته ، وبالتالي الا من نفســه التي بين جنبيه والتي يدركها ادراكاً حدسياً مباشراً لا يشك فيه لحظة ، على عكس الحقائق الاخرى التي لا تصل اليه الا بالواسطـة ومن طريق معقد طويل غير حدسي وغير مباشر .

ان هذا البرهان مع طرافته واستحالته تجريبياً ، ورغم انه مناقض لمعطيات التجربة على الحيوان ، لأننا إذا عطلنا الحس وعزلنا الكائن الحي عن جميع المنبهات والمثيرات تعطلت ايضاً العمليات النفسية جميعاً ـ اقول

---

١ — اي وجود الذات .

٢ — اي وجود الاعضاء .

٣ — انظر الشفاء جـ ١ صفحة ٢٨١ والاشارات القسم الثاني صفحة ٣٢٠ .

ان هذا البرهان رغم كل ما يقال فيه هو الذي استخدمه ديكارت لإثبات وجوده وهو الذي أوحى إليه بدون شك تفرقته المشهورة بين الفكر والامتداد . ففي رأي ابن سينا كما في رأي ديكارت ان الكون مؤلف من نفس وجرم او من فكر وامتداد ؛ وفي نظر ابن سينا كما في نظر ديكارت يمكن للانسان ان يتجرد من كل شيء الا من شعوره بذاته . فهذا الشعور هو الحقيقة الوحيدة التي يدركها ادراكاً حدسياً مباشراً لا يشك فيه لحظة ، لان عملها هو من الوضوح والبروز والدأب بحيث يصادفه الانسان انىّ اتجه وكيفما التفت ، حتى لقد غدا كلُّ شيء يشهد بوجودها وينطق بحقيقتها . فالتأمل والتفكير والإنية وإعمال العقل كل أولئك يدل على وجود النفس دلالة قاطعة . وعندما أعلن ديكارت مقالته المشهورة « انا أفكر ، اذن فانا موجود » إنما كان ينطق بلسان ابن سينا ويورد آراءه ، بعد ان سبر غورها واستخلص زبدها وأعاد صياغتها في قالب جديد وحلة قشيبة تبدو منقطعة الصلة بما تقدمها ، ولا حرج عليه في ذلك ، بل هنا تكمن عبقريته . فالقرائن كثيرة على تأثر ديكارت بابن سينا [1] . وليس لهذا كبير اهمية في نظرنا . فليست العبرة بالاقتباس والنقل وانما العبرة كل العبرة بما يصيب الاقتباس والنقل من تصاريف الاحوال وما يجري عليها من تغيير وتبديل . والحق نقول ان ما أخذه ديكارت عن ابن سينا قد تصرفت فيه الاحوال تصرفاً ضاعت فيه المعالم وانطمست الملامح . وهنا موطن القرائح وسر العبقريات .

ماهية النفس . ـــ والآن ما طبيعة النفس وماذا عساها ان تكون ؟ أجوهر هي أم عرض ؟ يجيب ابن سينا بانها جوهر قائم بذاته مستقل عن البدن مغاير له . فلو كانت عرضا للجسم لقام الجسم بدونها ولوجد قبلها ولظل موجوداً بعدها . والحال ليس كذلك . لانها يمكنها هي ان

---

١ — انظر مثلاً مقالة عن ابن سينا وديكارت للعلامة فورلاني في مجلة Islamica المجلد الثالث صفحة ٥٣ - ٧٢ ، ليبسك ١٩٢٧ .

تقوم بذاتها بدون الجسم ، واما الجسم فلا يقوم إلاّ بها لأنها كمال له . فالجسم محتاج الى النفس كل الاحتياج ، على حين انها هي لا تحتاج إليه . فلا يتعين جسم ولا يتحدد الا اذا اتصلت به نفس خاصة ، بينما النفس تظل هي هي ، سواء اتصلت بالجسم او لم تتصل . فلا يمكن ان يوجد جسم بدون النفس لأنها مصدر حياته وحركته . واما النفس فيمكنها ان تعيش بمعزل عنه . ولا ادل على هذا من انها متى انفصلت عنه تغير وأصبح جثة هامدة ، بينما هي بالانفصال والصعود الى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته ـ لا عرض من اعراض الجسم ـ هو الذي يتصرف في اجزاء البدن ثم في البدن [1] .

هذا ما استقر عليه رأي ابن سينا اخيراً . ولكننا نجد له رأياً آخر مؤداه ان النفس جوهر وصورة في آن واحد : جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالبدن . لكن هذا القول الذي جمع فيه ابن سينا بين رأيي الحكيمين عندما كان خاضعاً لتأثير الفارابي ، لا يعبر عن رأيه النهائي ، بل انه كان كلما ازداد استقلالاً ونضوجا مال الى الرأي الأول وتقرير جوهرية النفس .

واذا كانت النفس جوهراً فأي جوهر هي ؟ ان النفس ليست اي جوهر اتفق ، فهي ليست مثلا جوهراً مادياً خسيساً وانما هي جوهر روحاني شريف . والدليل على انها من الجواهر الروحانية ادراكها المعقولات والمعاني الكلية واشتمالها عليها ، وليس هذا من شأن الاجسام .

ان الحس لا يدرك صرف المعنى ولا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة وعوارضها المحسوسة من كم وكيف وأين ووضع . اما النفس فهي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضاً عنه اللواحق الغريبة . فليس من شأن المحسوس – بما هو محسوس – ان يعقل ، ولا من

---

١ – انظر الشفاء جـ ١ صفحة ٢٨٥ والاشارات ٣٢٥ - ٣٣١ .

شأن المعقول – بما هو معقول – أن يحس . ان الصور المعقولة إذا وُجدت في العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع إليها اشارة تجزؤ او انقسام او شيء مما أشبه هـذا المعنى ، فلا يمكن ان تكون في جسم . فلا يجوز اذن ان تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في جسم البتة ولا عقلها بكائن في جسم .

فالنفس هي التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات ، فلا يمكن ان تنقلها من حيز لتضعها في حيز آخر ، اذ لن يصير الكلي كلياً ولا المعقول معقولاً بالفعل إلا اذا انتزع من المكان وفُهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة . وعلى كل حال ان المعقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال ، فكيف تُتَصوَّر شاغلة لحيز منقسم ؟ واذا بطل هذا فالجوهر الذي تحل فيه المعقولات روحاني غير موصوف بصفات الاجسام وهو ما نسميه النفس الناطقة .

ومن البراهين التي تدل على هذا المطلوب ايضاً ان النفس انما تتصور المعقولات بذاتها لا بمشاركة الجسم . ان كل ما ادرك شيئاً بمشاركة الجسم فلا بدّ ان يرد عليه الكلال والضعف كلما تكررت عليه مدركات شاقة ، لِوَهْيِ الآلة (العضو) وتغيرها عن قوتها لما اعتراها من المشقة في استعمال القوى اياها . ولذلك تضعف القوة الباصرة مهما (كلما) ادمنت النظر الى صورة الشمس ، والقوة السامعة اذا تكرر وصول الاصوات القوية اليها ، بينما القوة المتصورة للمعقولات (او النفس) على عكس ذلك ، اذ انها بدلاً من ان تضعف بالمعقولات الشاقة كما يضعف الجسم بالمحسوسات الشاقة اذا بها تصير على فعلها أقوى وأشد مراساً كلما أمعنت في ممارسة المعقولات الشاقة . فان ادامتها للتعقل وتصورها للأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها . فان عرض لها في بعض الاوقات ملال او كلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكلّ هي فلا تخدم العقل ، ولو كان لغير هذا لكان يقع

دائماً – وفي اكثر الاحوال – الامر بالضد . فاذن النفس مدركة بذاتها وليس لها الى الآلة حاجة .

ويمكن ان يقال في هذا المعنى ايضاً ان الجسم اذا استوفى سن النمو وسن الوقوف اخذ في الذبول والتنقص وضعف القوة وكلال المنّة ، وذلك عند الانافة على الاربعين سنة . ولو كانت القوة الناطقة العاملة قوة جسمانية آلية لكان لا يوجد احد من الناس في هذه السن إلا وقد أخذت قوته تنتقص . ولكن الأمر في اكثر الناس على خلاف هذا . بل العادة جرت في الأكثر انهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة بصيرة .

وهكذا فإذا كانت جميع الأجسام مشتركة في الجسمية مفترقة في التمكن من تصور المعقولات ، وإذا كان الجسم لا يقوم على تصور المعقولات وإذا لم يكن قوام القوة النطقية بالجسم والآلة ، فإذن إنما توصف الأجسام بانها تتصور المعقولات بقوى موضوعة فيها ، وهذه القوى انما تتصور بذاتها بلا مشاركة الجسم . فإذن هي بذاتها صالحة لأن تكون محلاً للصور العقلية . وما هذا وصفه فهو جوهر روحاني معقول .[١]

حدوث النفس . – أما عن حال النفس قبل حلولها في البدن فالمختار فيها عند ابن سينا انها تحدث عند حدوث بدن يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها ، هنالك تُحدث العقول المفارقة النفس الجزئية وتُلحقها بالبدن المقرّر لها . فهي إذن مخلوقة حادثة توجد بوجود البدن وليست قديمة سابقة عليه . وآية حدوثها انها لا تتخصص ولا تتمين الا بواسطة البدن فلا يمكن تصور وجودها قبله ؛ إذ لو وُجدت النفس قبل البدن فأما ان تكون متكثرة الذوات بتكثر الابدان او أن تكون ذاتاً واحدة لجميع الأبدان ، وكلاهما باطل !

فأولاً لا معنى لتكثرها لأن النفوس ذات ماهية واحدة ولا تختلف احداها عن الاخرى الا بالمحل الذي يقبل الماهية ويخصصها ويميزها بعضها

١ – انظر النجاة صفحة ٢٨٠ – ٣٠٠ ؛ مبحث عن القوى النفسانية صفحة ٧٠ – ٧١ .

عن بعض وهو البدن . فالتكثر انما يكون عنـد الاختلاف في الماهية ، فلو كانت هناك ماهيات متعددة للنفس لكان هناك نفوس كثيرة . اما وإن الانفس ليس لها الاماهية واحدة فعلام تتكثر؟ فالنفوس إنما تتغاير لامن جهة الماهية التي لا تقبل اختلافاً ذاتياً وإنما من جهة قابل الماهيـة أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن . فالبدن انما تتغاير النفوس وتتكثر وبه انما تتخص وتتمايز . فما دامت مجرد ماهية لم تتخصص بمخصص فكيف تتعدد ؟ فلو كان يجوز ان تكون النفوس الانسانية موجودة قبل وجود آلة تستكمل وتفعل لكانت معطّلة الوجود ، ولا شيء معطّل في الطبيعة . ولكن اذا حصل التهيؤ للنسبة والإستعداد للآلة حدث من العلل المفارقة شيء هو النفس . فلولا البدن ما كان من الممكن لنفس أن تختلف عن نفس اخرى .

وكما أنه لا معنى لتكثرها كذلك لا معنى لوحدتها ، اي لاشتراك الناس جميعاً في نفس واحدة تنبث في أجسام كثيرة ، لانه اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان ، فأما ان يكونا قسمي تلك النفـس الواحدة فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة ، وهذا ظاهر البطلان ، واما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين وهذا لا يحتاج أيضاً الى كثير تكلف في إبطاله . فضلاً عن ان النفس ماهية بسيطة ، والبسيط لا يتجزأ ؛ وهي صورة جسد بعينه فلا يمكنها ان تكـون في الوقت نفسه صورة جسد آخر .

فقد صحّ اذن ان النفس تحدث كلما حدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها التي تتجلى فيها قواها المختلفة .[1]

وهكذا فالنفس واحـدة بالنوع كثيرة بالعدد . فهي ذات طبيعـة واحدة متجانسة ، الا انها عندما تحل في البدن تتأثر بخصائصه وتكتسب هوية شخصية . وبذلك فهي تنفرد ـ الى جانب ماهيتها العامة ـ بخصائص

---

١ ـ انظر النجاة ، صفحة ٣٠٠ ـ ٣٠١ .

ذاتية تميزها من غيرها بحكم اتصالها بالبدن وتفاعلها معه وتأثرها به تأثراً يطبعها بطابع فردي لا يزول مع الأيام ، بل من شأنه ان يؤدي الى بقائها – بعد مفارقة البدن – بكامل شخصيتها وإنيتها الفردية .

ورأي ابن سينا في هذه المسألة لم يتغير ، لأننا كما نجده في (النجاة) وهو تلخيص (الشفاء) نجده في (الاشارات) وهو آخر كتبه . لكن هناك قصيدة لابن سينا تعد من عيون الشعر العربي بديباجتها ونَفَسها ، توهم ابياتها وجود النفْس قبل البدن . فهو في قصيدته (العينية) يحكي قصة النفس ويصف هبوطها وحلولها في البدن بعد ان كانت في عالم المثُل . فيرمز لها بورقاء (حمامة) تهبط بغنج ودلال من المحل الارفع في نقاب شفاف وغلالة لطيفة ، تخفى على البصر دون البصيرة . لقد انفت النفس باديء ذي بدء ان تتصل بأجسامنا الثقيلة المظلمة ووصلت اليها على مضض . فاذا دخلت هذا السجن المظلم والطلل البالي دخلته غاضبة مكرهة ، ثم لم تلبث بعد اتصالها به ان تنسى عهوداً قطعتها على نفسها في العالم الأعلى ، فتألف الحياة في العالم الأسفل ويغلبها البكاء على ذكرياتها الاولى ، اذ تقع في الشرَك الكثيف كما يقع الطير فيعوقها ذلك عن الصعود الى العالم الروحاني ، وبهذا تبتعد عن تحصيل الكمالات وتقبل على مباذل الحياة . حتى اذا قرب مسيرها الى عالمها وخلاصها من البدن سجعت وقد كُشف الغطاء عنها فرأت ما ليس يُدرَك بالعيون الهاجعة الناعسة .

هبطت اليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر	وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات تفجع
انفت وما انست فلما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى	ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها	عن ميم مركزها بذات الأجرع [1]

١ – الاجرع رملة لا تنبت شيئاً ، كناية عن عالم الاجسام .

علقت بهـا ثاء الثقيل فأصبحت — بـين المعالم والطلول الخُضَّع
تبكي اذا ذكرت عهوداً بالحمى — بمدامع تهمي ولمـا تقلـع
وتظل ساجعة على الدِّمن[1] التي — درست بتكرار الرياح الأربـع[2]
اذ عاقها الشرَك الكثيف وصدها — قفص عن الاوج الفسيح المربـع
حتى اذا قرب المسير الى الحمى — ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت — ما ليس يدرك بالعيون الهجَّـع
وغدت مفارقـة لكل مخلف — عنها حليف الترب غـير مشيَّع
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق — والعلم يرفع كل من لم يُرفـع

وهنـا يتساءل ابن سينا عن الحكمـة من هبوط النفس من مركزها الشريف الشامخ الى هذا الحضيض الوضيـع . عجيب امر هذه النفس حقاً :

فلأي شيء أُهبطت من شامـخ — عال الى قعر الحضيض الأوضع ؟
ان كان اهبطها الإله لحكمـة — طُويت عن الفطن اللبيب الأروع
فهبوطها – ان كان ضربة لازب — لتكون سامعة لمـا لم تسمع
وتعود عالمة ً بكل خفيـة — في العالـَمَيْن – فخرقها لم يرقع

والمناقشة هنا لا تجدي ، فليعمد ابن سينا الى خياله عساه يسعفـه بصورة جميلة من صور الطبيعة الساحرة يصور بها النفس . وسرعان ما يجد هذه الصورة في البرق الخاطف بين السحب يلمع ويختفي ولا تلبث العين ان تنسـاه ، وهكذا النفس :

فكأنهـا برق تألق بالحمى — ثم انطوى فكأنه لم يلمـع !

هل معنى هذا ان النفس قديمة وانها كانت موجودة قبل حلولهـا في البدن كما يقول افلاطون ؟ كلا . فإن ابن سينا لم يخالف افلاطون في شيء كمخالفته له في هذه المسألة . فالنفس مخلوقة حادثة ولا توجد الا عنـد وجود البدن . فكيف نوفق اذن بين الفلسفة الرسمية لابن سينا وبـين

---

١ – الدمن هي آثار الدار ، كناية عن البدن .
٢ – الرياح الاربع هي العناصر الاربعة .

قصيدته (العينية) ؟

لقد حار المفكرون امام هذه الظاهرة واتخذوا منها أراء عدة :

فمنهم من حاول ان ينكر صحة نسبة القصد الى ابن سينا ، ومنهم من فسر هبوط النفس تفسيراً مجازياً لا حقيقياً ، فذكر ان العبارة « المحل الأرفع » انما تدل على رفعة النفس ورغبتها في السمو بالبدن . هل يمكن ان تكون اراء ابن سينا في هذه المسألة قد تطورت ، كأن يكون عندما نظم القصيدة خاضعاً لتأثير أفلاطون خضوعاً كلياً ، فكان يقول بوجود النفس قبل البدن ثم تطور رأيه بعد ذلك؟ لكن تقدم معنا ان رأي ابن سينا في هذه المسألة لم يتغير اذ اثبته في (الشفاء) و (النجاة) و (الاشارات) ، اللهم إلا أن يكون قد نظمها قبل تأليف هذه الكتب بكثير . وقد تكون القصيدة تعريضاً لبقاً بافلاطون تم عنه الابيات الخمسة الأخيرة ، ونقداً له من طرف خفي دون أن يجرؤ على ذكر اسمه لما له من المنزلة الكبيرة في نفسه وفي نفس كل من يعترف بفضله . وبذلك يكون القسم الاول من القصيـــدة استعراضاً لنظرية افلاطون ، والابيات الخمسة الأخيرة تعريضاً به . وكأن لسان حاله يقول ان القصيدة لا تحتاج الى معالجة جدية فليعالجها بشيء من اليسر المضاف الى تهكم لبق . بل ربما سقط من القصيدة ابيات تشير إلى افلاطون صراحة فاستعيض عنها بأبيات منحولة . والذي يضفي على هذا الاحتمال بعض القيمة عدم وجود نص واحد للقصيدة انعقد الاجماع عليه : فقد اختلفت المصادر في ترتيب معانيها ورواية ألفاظها ، كما ان هناك نقصاً في ابياتها في مصدر وزيادة في مصدر آخر . وهناك احتمال أخير يمكن قبوله ايضاً وهو انه يجب النظر الى هذه القصيدة على انها قطعة ادبية رمزية تتمشى مع المنحى الرمزي لابن سينا قبل أن تمثل وجهة نظر فلسفية توزن فيها الاقوال بما توزن به نصوص الفلاسفة ويجري عليها احكامها . فالشاعر قد يبالغ في بعض الأمور ويتجوز في بعض اخر ، وقد يتخيل غير الواقع واقعا ويقول ما لا يعتقد، حرصاً على نكتة او نادرة،

وينظم المعنى ولا يخطر في باله ما يترتب عليه ، ويقول ما لا يفعل ، ويهيم في كل واد ، وقد يُعرض نفسه للمؤاخذة في كلامه ليعرب عن معنى استجاده او غرض يريده ، بل قد يجوز ألا ينتبه الى ما في اقاويله من من تعارض . وهذا يقع دائما لجميع المفكرين والفلاسفة في منثور كلامهم فضلاً عن ان يقع في منظومه .

العلاقة بين النفس والبدن . — كانت هذه العلاقة ولا تزال عقدة العقد في تاريخ الفلسفة كلها . ولقد اختلف الفلاسفة والعلماء في شأنها اختلافاً كبيراً . وأكثر المذاهب انسجاماً وأبعدها عن التناقض هو المذهب الذي يقوم على افتراض مبدأ واحد :

فإما إقرار تام بالمادية الشاملة التي تنكر وجود النفس وترجع الظواهر العقلية الى اصل واحد هو الجسم بصورة عامة والمخ والأعصاب بصورة خاصة ، وبذلك يكون العقل والنفس مظهرين من مظاهر النشاط الجسمي ، وبتعبير أدق من مظاهر النشاط العصبي في الجسم ؛

وإما اعتراف جازم بالمثالية العتيدة التي تُنكر ظواهر الاجسام او على الاقل تحتقرها وتُزري بها ، توكيداً للعقل وفعله الشامل في كل شيء . فلا موجود إلا هو ولا حقيقة إلا إياه ، وكل ما عداه أخيلة وأوهام او على الاقل ظواهر وتجليات للعقل الانساني او العقل الكلي .

لكن المذاهب المعتدلة في النفس تتوسط بين الطرفين وتقول بالثنائية . فالثنائيون يقولون بالجسم والنفس معاً ويؤكدون وجود كليهما . ولذلك فلا بد ان يربطوا احد الطرفين بالآخر ويفسروا الصلة القائمة بينهما .

وابن سينا من انصار هذه الثنائية كما بيّنا : فالجسم والنفس عنده متصلان اتصالاً وثيقاً يتبادلان العون والمساعدة دون انقطاع . فلولا النفس ما كان الجسم ، فانها مصدر حياته والمدبّرة لأموره . ولولا الجسم ما كانت النفس ، فان استعداده لقبولها شرط لوجوده وهي تستخدمه وتعوّل عليه في أداء مهامها . وحسبنا دليلاً على ذلك ظاهرة التفكير التي هي

كمال النفس ، فالتفكير لا يتم إلا ان ارفدته الحواس . وللتفكير أثر بالغ في البدن . فالهيئات (الآثار) التي تسبق الى النفس قد تهبط منها الى البدن فتحدث تغييراً فيه ، كما ان الهيئات والكيفيات التي تسبق الى البدن قد تصعد الى النفس فتؤثر فيها . كيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مؤاتية . وكذلك وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء فانه يفعل في ازلاقه ما لا يفعل وَهم مثله والجذع على قرار . وكثيراً ما يتبع اوهام الناس تغيُّر المزاج مدرجاً او دفعة [1] .

فاذا ثبت ان هناك اتصالاً بين الجسم والنفس وتأثيراً متبادلاً فكيف يتم هذا التأثير وكيف يلتقي الجسمي بالنفسي ؟

المعلوم ان ابن سينا كان طبيباً وكانت له تجارب غزيرة في هذا الباب ، فمن الطبيعي ان تكون تجاربه معوّلهُ في الاجابة عن هذا السؤال . فالدماغ عنده مركز لكثير من قوى النفس : فالحس المشترك مركزه اول التجويف المقدم من الدماغ ، والمصورة في آخره ، والمخيلة في اول التجويف الاوسط ، والوهم في نهايته ، والحافظة في التجويف الاخير .

ولقد تأثر ابن سينا في هذه النظرية بدون شك بالفارابي الذي يرجح أنه أخذها عن بوزيدونيوس (Poseidonius) وثامسطيوس (Themistius) من رجال القرن الرابع للميلاد . فهما اول من قال بتركيز قوى النفس في مناطق خاصة من الدماغ . ثم اخذ العرب بهذه النظرية . فقد رأينا نواتها عند الفارابي ثم توسع فيها ابن سينا ومنه انتقلت الى اغلب الاطباء والفلاسفة المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى .

ويؤخذ على ابن سينا في هذه النظرية انه لم يبين لنا كيف يتصل الجسم بالنفس وكيف يتم التفاعل بينهما عن طريق تجاويف المخ المذكورة . وفضلاً عن ذلك ، اذا كانت النفس ليست بجسم ولا تنطبع في جسم

---

١ – انظر الاشارات ، النمط العاشر خصوصاً، صفحة ٨٥٥ – ٨٦٠ .

ولا تقبل الخير فأين هي من هذه التجاويف وكيف يتأتى لها ان تشغل حيزاً فيها ؟

ولابن سينا نظرية اخرى في تفسير الصلة بين النفس والبدن وهي نظرية الروح الحيواني . والروح الحيواني جسم بخاري لطيف يخرج من القلب وينتشر في البدن كله ليمدّ الاعضاء بالحرارة الضرورية للحياة . وإذ كان الروح ألطف الاجسام وأرقها فهو اصلح الامكنة في جسم الانسان لتتعلق بـه القوى النفسانية . وبواسطة هذا الروح المنبث في الاعصاب تتوزع القوى النفسانية في الاعضاء والمراكز المخصصة للأفعال النفسية المختلفة . فليس الذي يحسّ فينا هو الروح وإنما الذي يحسّ هو القوة النفسانية الحساسة الموجودة في الروح . فالروح مَرْكب القوى النفسانية ومطيتها اذا صحّ التعبير . انه له بمثابة المادة من الصورة . ثم انـه هو الذي يربط قوى النفس وانفعالاتها بعضها ببعض ، فيحمل الى اعضاء الحس القوى الحساسة وينقل منهـا التأثيرات الحسية الى الدماغ ، كما ينقل الاوامر الحركية من مراكز الدماغ الى اعضاء الحركة .

●

هذا وليس ابن سينا اول من قال بالروح الحيواني . فاليونان الاولون قد سبقوه الى القول بما يشبهه وهو البنويما (Pneuma) الذي توسع فيه ابن سينا . فديوجين الابولوني (Diogene d'Appolonie) يرى أن التفكير يتولد عن الهواء الذي يجري في الشرايين مع الدم خلال جميع أجزاء البدن [١]. ولم ينظر اكثر الحكماء الى البنويما على انها قوة حيوية فحسب ، بل نظروا اليها ايضاً على انها هي النفس ذاتها [٢] . وكان جالينوس يرى ان القلب يستقبل البنويما من الرئتين ومن الشرايين ، ثم يدفع بها بعد ان تختلط بهواء

---

١ — انظر محمد عثمان نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا صفحة ٦٢ - ٦٦ .

٢ — بول جانيه وجبريل سياي ، مشكلات ما بعد الطبيعة (الترجمة العربيـة) صفحة ١٢٣ .

التنفس الى المخ ، فيصبح حينئذ هواءً لطيفاً او بنويما حيـة . وتتحول البنويما الحية في تجاويف المخ الى بنويما نفسية اكثر دقة ولطافة من البنويما السابقة [١] لكن جالينوس لم يذكر لنا ما اذا كانت هذه البنويما النفسية هي النفس ذاتها ، إذ يكفي ان تكون في رأيه الشرط الاساسي للحياة .

وهكذا كانت فكرة البنويما عند اليونان معقد الصلة بين النفس والبدن وبين الروح والنفس . ولعل قسطا بن لوقا البعلبكي ، المترجم المشهور هو اول من ادخل هذه الفكرة الى العالم العربي في مبحثه (رسالة في الفرق بين النفس والروح) . فالنفس في رأيه جوهر روحي بسيط غير قـابل للفناء ، والروح جسم لطيف يشرف على اعمالنا العضوية والعقلية . فـاذا ما توقف عن الحركة كان الموت . فالروح اذن هو أداة النفس وبواسطته يتحرك الجسم ويقبل الادراك [٢] .

وقد كُتب لهذه النظرية ان تحيا طويلاً بفضل ابن سينا ، فمنه انتقلت الى الفلسفة المسيحية ثم امتدت الى التاريخ الحديث واستقرّت عند ديكارت . فالروح الذي قال به ابن سينا لا يختلف في شيء عن الارواح الحيوانية التي يقول بها ديكارت : كلاهما جسم لطيف حار خفيف الحركة يبدأ من القلب ويتدفق في الاعصاب ، وهو سبب الاحساسات والحركات الحيوانية بل وبعض الظواهر النفسية . والقلب عند الفيلسوفين مصدر النشاط الحيواني ومركز القوى النفسية . فالقلب إذن هو العضو الرئيس الذي يلتقي فيه الروحي بالمادي والعقلي بالجسمي ، ويليه الدماغ . وهذا ما كان يقول بـه الفارابي ايضاً . فالقلب عنده هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر ، وهو ينبوع الحرارة الغريزية وعنه ينبت الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب ، كما مرّ معنا .

وكما لم يبين ابن سينا كيف يتم الاتصال بين الجسمي والنفسي في تجاويف

---

١ — المصدر السابق صفحة ١٦٤ - ١٦٥ .

٢ — انظر الدكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية صفحة ٢٢٠ .

المخ كذلك هو لم يبين لنا كيف يكون الروح الحيواني همزة الوصل بين البدن والنفس وكيف يؤثر احدهما في الآخر ، ما دامت النفس جوهراً روحياً لا يقبل الحيز وليس بجسم ولا ينطبع في جسم .

وعلى كل حال لم يكن ابن سينا اول من قال بالثنائية بين الجسم والنفس كما لم يكن بالتالي اول من اخفق في تفسير الصلة بينهما . ويظهر ان هذه الصعوبة ملازمة لجميع المذاهب الثنائية من لدن الفلاسفة اليونان حتى فلاسفة العصر الحديث وعلماء النفس في الوقت الحاضر . ان الثنائية إنما هي نتيجة القول بالتعارض المطلق بين النفس والبدن . فكأن كل من يقول بها يضع في نفس الوقت عقبة في سبيل ايجاد أي صلة بينهما ، ما دام يفترض في الاصل مغايرة طبيعة احدها لطبيعة الآخر ، وإلا لما اضطر الى القول بالثنائية بل لقال بالواحدية . فكل ثنائية تنطلق – من حيث لا تشعر – من عدم قيام أي إمكانية للتوفيق بين طرفيها ، ثم تحاول بعد ذلك ومع ذلك ايجاد نوع من التوفيق بينهما . فهي تريد ان تعطي بإحدى يديها ما اخذته باليد الاخرى ! وهكذا تسد على نفسها المنافذ وتقضي على كل امل في الوصول الى حل . ومعنى ذلك انه لا حل لهذه المسألة إلا في المذاهب الواحدية سواء كانت مادية او مثالية ، وعلى ذلك فكل محاولة للتوفيق بين النفس التي ليست جسماً ولا تقبل أي صفة من صفات الجسمانية ، وبين الجسم الذي ليس نفساً ولا يقبل أي صفة من صفات النفسانية إنما هي شقشقة فارغة وعبث ضائع وسراب خادع ! فليس اغرب من التوفيق بين طرفين متنافيين هما بحكم التعريف لا يقبلان أي توفيق .

خلود النفس . – لم يتردد ابن سينا في القول بخلود النفس كما تردد الفارابي من قبله . فمع ان النفس تحدث بحدوث البدن إلا انها لا تفسد بفساده ، فليس يجب من حدوث شيء مع شيء ان يبطل ببطلانه . إنما يكون ذلك اذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه . وقد تحدث امور عن امور ، وتبطل هذه الامور وتبقى تلك اذا كانت ذواتها غير

قائمة فيها ، لا سيما اذا كان مفيد الوجود لها شيئاً آخر غير الذي إنما تهيأ إفادة وجودها مع وجوده . ومفيد وجود النفس شيء غير جسم ولا قوة في جسم ، بل هو لا محالة جوهر آخر غـــير جسم . انه جوهر روحاني شريف مفارق [1] .

وأقرب الفلاسفة اليونان الى ابن سينا في هـــذه المسألة هو افلاطون الذي عني بالخلود عناية كبيرة فوقف عليها محاورة كاملة من محاوراته هي محاورة (الفيدون) او (الفادن) كما يسميها العرب . فلقد انكر ابن سينا — كأفلاطون — فناء النفس وانحلالها ولكنه ابطل التناسخ الذي اخذ بــه افلاطون . لكن أدلة ابن سينا على الخلود ليست هي نفس أدلة افلاطون وإنما هي تختلف عنها وإن كانت مستوحاة منها وتدين لهـــا بالكثير من معانيها . لقد كانت مجرّد أداة في يد صنّـاع . وليس في هذا انكار لفضل افلاطون بل فيه إثبات لشخصية ابن سينا . فلا تعارض بين الأمرين .

وهناك اربعة أدلة على خلود النفس يمكن ان نسميها : أ) دليل المغايرة . ب) دليل البساطة . ج) دليل الاشتقاق . د) دليل الاحلام . فلنتحدث عن كل واحد منها .

أ) دليل المغايرة . يؤكد ابن سينا ان جوهر النفس الذي هو الانسان على الحقيقة لا يفنى بفناء الجسد ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن ، بل هو باق لأن جوهره مغاير لجوهر البدن وأقوى منــه ، فهو محرّك هذا البدن ومدّبره ومتصرّف فيه ، والبدن منفصل عنه تابع له . فكل شيء يفسد بفساد شيء آخر لا بدّ ان يكون متعلقاً به نوعاً من التعلق . والنفس في جوهرها مغايرة لجوهر البدن ، فليست معلولة له ولا تعلق لها بــه حتى تتأثر بما يحدث له ، وإنما وجوده متعلق بمبادىء أُخَر لا تبطل ولا تستحيل . فسواء بقي البدن ام فني فإنها لا تتأثر به ، انه هو الذي يتأثر بهــا إذ هي تدّبره وتقوده الى الفعل والإدراك ، فعلاقتها معه ليست علاقة ارتباط

---

١ — انظر الشفاء المقالة الخامسة فصل ٤ صفحة ٢٢٨ والنجاة المقالة السادسة صفحة ٣٠٥.

وتلازم بل علاقة إشراف وسيطرة ، انها تشرف عليه إشراف السيد على المسود والسائس على المسوس او قل ان صلتها بـه إنما هي صلة الجوهر بالمضاف . فالنفس من مقولة الجوهر وصلتها بالبدن من مقولة المضاف ، والإضافة اضعف الاعراض لأنـه لا يتم وجودها بموضوعها بل يحتاج الى شيء آخر هو المضاف اليـه . فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان اضعف الاعراض المحتاج اليه . ومثاله من يكون مالكاً اشيء متصرّفاً فيه ، فإذا بطل ذلـك الشيء لم يبطل المالك ببطلانه . إذ لا يقدح في شخص المالك ما يُصيب ملكه من فساد كما لا يقدح في السيد ان يهلك مسوده [1].

ب) برهـان البساطة . ان النفس جوهر بسيط ، والبسائط لا تقبل الفساد ، وبالتالي لا تنعدم متى وجدت . وذلك بأن ما يقبل الفساد ينبغي ان يكون فيه جانبان اثنان : جانب القوة والفعل . وهذا محال في البسائط لأن حصول امرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين . وقـد ثبت ان النفس جوهر بسيط وإنها حياة بفطرتها وطبيعتها ، فلا يمكن ان يكون فيها استعداد للفناء ولا ان تقبل الفساد [2] .

ج) دليل الاشتقاق . ثم ان النفس من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية ، وهذه باقية خالدة لا تقبل الفساد أو الفناء . ولما كان المعلول يبقى ببقاء علته فالنفس التي هي معلولة للعقول المفارقة والنفوس الفلكية تبقى ببقاء عللها فإذا فسد البدن لسبب يخصه هو من تغير المزاج او التركيب فـلا تفسد هي بفساده إذ لا تعلق لها في الوجود بالبدن بـل تعلقها في الوجود بالمبادىء الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل [3] .

د) دليل الأحلام . اذا نام الانسان بطلت عنـه الحواس والإدراكات وصار امره كالميت ، ولكنه مع ذلك يرى الاشياء ويسمعها ، بـل يدرك

---

١ – انظر النجاة ، صفحة ٣٠٣ ورسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، الفصل الثاني
٢ – انظر النجاة ، صفحة ٣٠٣ – ٣٠٤ .
٣ – انظر الشفاء صفحة ٢٢٨ .

الغيب في الرؤيا الصادقة . وهذا برهان قاطع على ان جوهر النفس غير محتاج الى البدن بل هو يضعف بمقارنته ويتقوى بتعطله وبالتالي لا يفسد بفساده [١] .

فالنفس إذن خالدة ، وحلولها في البدن إنما يكون الى اجل مسمى . فإذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس البدن . فإذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب الى الانوار الإلهية وأنوار الملائكة والملأ الأعلى انجذاب ابرة الى جبل عظيم من المغناطيس ، وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة [٢] .

فهؤلاء هم السابقون من اصحاب المرتبة العليا . ودونهم اصحاب المرتبة الوسطى الذين يرتفعون عن عالم الكون والفساد ويتصلون بنفوس الافلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله تعالى في السموات من الحور العين وألوان الأطعمة اللذيذة وألحان الطيور التي تقصر اوصاف الواصفين عن ذكرها وشرحها . ولا يبعد ان يتمادى امرهم وان يستعدوا للفوز بوصول الدرجة العليا ، فينغمسوا في اللذات الحقيقية وينضموا الى السابقين بعد انقضاء دهور تأتي عليهم .

وأما اصحاب المرتبة السفلى فهم المنغمسون في بحور الظلمات الطبيعية المتنكسون في قعر الإجرام العنصرية ، المنتحسون في دار البوار [٣] . فهؤلاء لا يحسون وهم في الحياة الدنيا بالانفعالات والهيئات التي تلحق بمجاورة البدن ، مثلُهم في ذلك مثل عضو تمكن منه سبب الألم ولكنه لا يشعر به لعائق ، فإذا زال العائق شعر به . فإذا فارقت النفس البدن وزال العائق شعرت بهذه الهيئات الرديئة وتألمت وشقيت بها ، وهذا الألم الروحاني أشدّ عليها من ألم النار الجسمانية [٤] .

---

١ — رسالة في معرفة النفس الناطقة ، للفصل الثاني .

٢ — المصدر السابق ، الفصل الثاني .

٣ — المصدر السابق الفصل الثالث .

٤ — انظر الإشارات النمط الثامن ، صفحة ٧٧٠ .

وهذا الألم الروحاني على نوعين :
مجبور ، أي يمكن زواله بعد تأدية العقوبة المطلوبة ؛
ونوع غير مجبور لا يمكن زواله .
فما كان بسبب نقص في الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور .
وما كان بسبب غواشٍ غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب [1] .
ومعنى هذا ان النعيم والجحيم عند ابن سينا روحانيان لا جسمانيان . فالعقل عاجز عن إثبات المعاد الجسماني أي إثبات بعث الإبدان وما ينتظرها من نعيم حسي في الجنة او ألم جسماني في النار . اجل هو امر ليس في متناول العقل ولا يدخل في نطاقه ، انه مقبول من الشرع وكفى ، فلا سبيل الى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة [2] .
اما ما ورد في الشرع في صفات المعاد الجسماني فإن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون الى افهامهم بالتشبيه والتمثيل [3] .
فالانسان ليس انساناً ببدنه وإنما هو انسان بنفسه التي بين جنبيه . فإذا فارقت نفسه بدنه اصبح هذا تراباً او شيئاً آخر من العناصر . وأما نفسه التي هي محل الثواب والعقاب واللذة والألم ، فلا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد اصلاً . وليس أبعد عن الصواب من رأي الاشاعرة القائلين ببعث النفس والجسم معاً إذ :
ان المادة الموجودة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الخالية اذا بُعثت ؛
وان السعادة الحقيقية للانسان يضادها وجود نفسه في بدنه . فالبدن

---

١ – المصدر السابق صفحة ٧٧٠ – ٧٧١ .
٢ – النجاة ، صفحة ٤٧٧ .
٣ – رسالة اضحوية في امر المعاد صفحة ٥٠ .

عائق عن تحصيل السعادة اكثر منه عوناً عليها .

ان الأمور الواردة عن هذا الموضوع في الشرائع اذا اخذت على ظاهرها لزمها امور محالة وشنيعة . إذ لا يخلو :

امـا ان تعود النفوس الى المادة التي كانت حاضرة في اجزاء البدن عند الموت فقط .

او الى جميع المادة التي قارنت البدن جميع ايام العمر .

فعلى الاول ، اي ان كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، فقـد وجب ان يُبعث المجدوع والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك ، وهذا قبيح عند المتكلمين والفقهاء ، إذ يقولون ان الله سيبعث الشهداء في صوَر كاملة تليق بمنزلتهم عند الله تعالى .

وعلى الثاني ، اي ان بعثت جميع اجزاء بدنه التي كانت اجزاء له مدة عمره كله ، فقد وجب من ذلك ان يكون جسد واحد بعينه يُبعث يداً ورأساً وكبداً وقلباً .. لأن الثابت ان الاجزاء العضوية دائماً ينتقل بعضها الى بعض بالاغتذاء ، ويغتذي بعضها من فضل غذاء بعض .

وأنت اذا تأملت ظهر لك ان الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المترَّبة . وقد حُرث فيها وزُرع وتكونت منها الاغذية ، وتتغذى بالأغذية مخلوقات أخرى ، فأنـّى يمكن بعث مادة كانت حـاملة لصورتي انسانين في وقتين مختلفين ؟

فان قال قائل انه يُبعث للنفس بدن من أي تراب وأي هواء وماء ونار اتفق ، وليس من شرطه ان تعود الى الاسطقسات التي كانت موجودة في حياته الاولى بعينها ، فهـذا لا يمكن قبوله إلا اذا سلمنا بالتناسخ ، وهو باطل ، او سلمنا بأن البدن لا يعاقب مـع النفس ، فعطـّلنا حجة الشرع .

فاذا بطل ان يكون المعاد للنفس والبدن جميعاً ، واذا كان اكثر بطلاناً ان يكون المعاد للبدن وحده لأن الانسان بنفسه لا ببدنه ، واذا

بطل ان يكون للنفس على سبيل التناسخ ، فالمعاد اذن للنفس وحدهـا على ما تقرر [1] .

٧ ــ النبوة

لم يكن لليونان نظرية في النبوة يسترشد بها ابن سينا . فالفارابي هو اول من صاغ نظرية كاملة في النبوة تناولهـا ابن سينا من بعده بالفحص والدراسة فـأبقى على خطوطها العامة وصفاتها الرئيسية وتنـاول بعض تفاصيلها بالتغيير والتبديل وتوسع فيها حتى جعلها من صميم مذهبه .

ونظرية النبوة عند ابن سينا هي امتداد لمذهبه في النفس والمعرفة كما هي تختلط بآرائه في السياسة والاجتماع والتصوف . فهـو يذكر في (رسالة في اثبات النبوات) ان الحيوان اما ناطق او غير ناطق ، والأول افضل . والناطق اما بملكة او بغير ملكة ، والأول افضل . وذو الملكة اما خارج الى الفعل التام او غير خارج ، والأول افضل . والخارج امـا بغير واسطة او بواسطة ، والأول افضل ، وهو المسمى بالنبي ، وإليه ينتهي التفاضل في الصور المادية . واذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه ، فاذن النبي يسود ويرأس جميع الاجناس التي فضلها ، فهو في قمة الانسانية وأعلى ذراها [2] .

وهذه القمة لا تتمثل في العقل المستفاد كما كان الحال عند الفارابي . فابن سينا لم يتوقف كما توقف سلفه عند مرتبة العقل المستفاد ، وإنما هو اضاف الى الطريق التقليدي الارسطاليسي لاكتساب العلوم طريق الحدس وخص به الانبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين يصلون الى خالص المعرفة الإلهية .

فهناك عند ابن سينا طريقان امام النفس للوصول الى الحقائق همـا

---

١ – انظر رسالة اضحوية الفصل الثالث .

٢ – انظر رسالة في اثبات النبوات المنشورة في كتاب قراءات في الفلسفة صفحة ٥٩٢ – ٦٠٠ .

طريق الفكرة وطريق الحدس .

ففي الطريق الاول تنتقل النفس بين المعاني المخزونة في الباطن مستعينة بالتخيل ، فتحاول الوصول الى المعنى المطلوب بواسطة المقدمات المنطقية .

وفي الطريق الثاني تحاول الوصول الى المطلوب رأسا من غير أن تستعين بشيء من المقدمات المنطقية ، وذلك بالاتصال مباشرة بالعقل الفعال . وهذا الطريق هو أفضل الطرق لادراك الأمور الغيبية والقضايا الروحية ، انه يجعل الغيبيات لصاحب الحدس كانها امور مشاهدة عيانا ، بل هو يفوق المشاهدة وضوحا ويقينا .

فالحدس كما مر معنا في نظرية المعرفة درجة خاصة من الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال ربما اشتدت في بعض الناس بحيث لا تحتاج إلى تخريج وتعليم ، بل تصبح العلوم بها كانها حاضرة في اذهانهم دفعة واحدة . ويجب ان تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً .

والحدس هو اساس العلوم والمعارف ، لان المباديء الاولى كلها حدسية ، ولأن العلوم تنتهي لا محالة الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم ادوها الى المتعلمين . والنبوة كذلك ضرب من الحدس ، اذ يمكن ان يكون شخص من الناس مؤيَّد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمباديء العقلية المفارقة الى ان يشتعل حدسا ، اعني قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء . وهذا ضرب من النبوة ، بل اعلى مراتب النبوة ، والأوْلى ان تسمى هذه القوة قوة قدسية ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية [1] .

وهكذا تصبح المعرفة مشتركة . بين العقل المفارق وهذا الانسان ، فتخرج معارفه عن حدود التقليد وتكون له احاطة بالحاضر والماضي والمستقبل ، وتلك لعمري معرفة يقينية تتجاوز بكثير ما نصل إليه بطريق الاستنتاجات العقلية العادية .

---

١ – انظر النجاة ، صفحة ٢٧٢ - ٢٧٤ .

اما كيفية تلقي النبي للوحي فلا يكون بتزويد الله له بالعبارات الصريحة ولا باحاديث النفس، وانما يكون بفيضان العلوم من الله على لوح قلب النبي. وهنا تأتي قوة التخيل فتتلقى ذلك كله وتتصوره بصورة الحروف والاشكال المختلفة، وتجد لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات والصور فيه، فيسمع كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا. فذلك هو الوحي، لأنه إلقاء الشيء الى النبي بلا زمان، فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى كما تتصور في المرآة المصقولة صورة المقابل. ان الحس يتلقى المحسوسات من الحواس الظاهرة تارة ومن الاحاسيس الباطنة احيانا. فنحن نرى الأشياء بالقوى الظاهرة، واما النبي فانه يراها بالقوى الباطنة. نحن نرى ثم نعلم، والنبي يعلم ثم يرى.

ويذكر ابن سينا في (الاشارات) ان التجربة والقياس يشهدان بان النفس الانسانية تستطيع ان تطلع على الغيب في أثناء النوم. فلا مانع ان يقع لها مثل ذلك في حال اليقظة. فالجزئيات منقوشة في العالم العقلي على هيئة كلية، وفي العالم النفساني على هيئة جزئية. وللنفس ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل. فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها. فللنفس فلتات في اثناء النوم تخلص بها الى جانب القدس فينتقش فيها نقش الغيب. ولا يبعد ان يقع لها ذلك في حال اليقظة اذا تجردت عن المادة وكانت قوية ذكية رشيدة، فتتصل بالملكوت الأعلى وتقوم بالمعجزات والكرامات وخوارق العادات وتؤثر في الكون كنفوس الافلاك وعقولها. وقد خصص ابن سينا النمط العاشر من كتاب (الاشارات) لهذه الامور المستغربة فقال :

« اذا بلغك ان عارفاً امسك عن القوت المرزوء[1] مدة غير معتادة

---

١ — الشيء المرزوء هو المنقوص. والاسجاح الرفق وحسن العفو : اي اذا وصل الى علمك ان عارفاً لم يتناول القوت الذي هو عادة قليل منقوص بالنسبة اليه مدة طويلة فصدق، فذلك غير مستحيل.

فاسجحْ بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة »[1] .

« اذا بلغك ان عارفاً اطاق بقوته فعلاً او تحريكاً او حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الانكار . فلقد تجد الى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة »[2] .

« اذا بلغك ان عارفاً حدث عن غيب فأصاب متقدماً ببشرى او نذير فصدّقْ ، ولا يتعسَّرنَّ عليك الإيمان به . فان لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة »[3] .

« التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلاً ما ، في حالة المنام ؛ فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة »[4] .

« اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل ، لم يبعد ان تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس ، فانتقش فيها نقش من الغيب »[5] .

« فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع الجوانب المتجاذبة ، لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة . فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك ، وربما استولى الاثر فأشرق في الخيال اشراقاً واضحاً ، واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه ، لا سيما والنفس الناطقة مُظاهِرة له ، غير صارفة عنه ، مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين ، وهذا أوْلى . واذا ُفعل هذا صار الأثر مشاهداً مبصَراً او هتافاً او غير ذلك . وربما تمكن مثالاً موفور

---

١ — الاشارات ، *النمط العاشر* ص ٨٥٣ .

٢ — المصدر السابق ص ٨٥٩ .

٣ — المصدر السابق ص ٨٦١ .

٤ — المصدر السابق ص ٨٦١ – ٨٦٢ .

٥ — المصدر السابق ص ٨٧٨ .

الهيئة او كلاماً محصّل النظم . وربما كان في اجلّ احوال الزينة »[1].

« فالأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما ، وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال ، الا ان الخيال يمعن في الانتقال ... فلا يضبطه الذكر ... وقد يكون قويا جداً وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش ، فترتسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً ، وقد تكون النفس بها معنية ، فترتسم في الذكر ارتساماً قوياً ولا تتشوش بالانتقالات . وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط ، بل وفيما تباشره من افكارك يقظان[2] .

« فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر مستقراً ، كان إلهاماً او وحياً صراحاً او حلماً لا يحتاج الى تأويل او تعبير . وما كان قد بطل هو وبطلت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما . وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات .. »[3] .

« ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب : وذلك مثل ما يقال ان عارفاً استسقى للناس فسُقوا او استشفى لهم فشُفوا ، او دعا عليهم فخُسف بهم وزلزلوا ... فتوقف ولا تتعجل ، فان لأمثال هذه اسباباً في اسرار الطبيعة »[4] .

« فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها وتكون لقوتها كأنها نفسٌ ما للعالم ... فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام أُخَر تنفعل عنها انفعال بدنه . ولا تستنكرن ان تتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل

---

١ — المصدر السابق ص ٨٨٠ – ٨٨١ .
٢ — المصدر السابق ص ٨٨٤ – ٨٨٥ .
٣ — المصدر السابق ص ٨٨٦ – ٨٨٧ .
٤ — المصدر السابق ص ٨٩٢ .

فيها ، لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها ، فتقهر شهوة او غضباً او خوفاً [وسائر ذلك] من غيرها »[١] .

« هذة القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي ، الذي لما يفيده من هيأة نفسانية يصير للنفس الشخصية تشخصها ... وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة ، لشدة الذكاء ، كما تحصل لأولياء الله الأبرار[٢].

« فالذي يقع له هذا في جبلّة النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء . وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلّته فيبلغ المبلغ الاقصى . والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث »[٣].

« إياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ن تنبري منكراً لكل شيء . فذلك طيش وعجز . وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته . بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، وإن ازعجك استنكار ما يوعاه سمعُك ما لم تتبرهن استحالته لك . والصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان . واعلم ان في الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية الفعّالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب »[٤].

في جميع هذه النصوص يحاول ابن سينا تقريب امر النبوة الى العقل وتسويغها في الاذهان هي وسائر الظواهر الغريبة الاخرى مما يميل الانسان الى انكاره تكيُّساً او تبرؤاً عن العامة . فهي ظاهرة طبيعية كظواهر

١ – المصدر السابق صفحة ٨٩٥ – ٨٩٦ .
٢ – المصدر السابق صفحة ٨٩٧ .
٣ – المصدر السابق صفحة ٨٩٨ – ٨٩٩ .
٤ – المصدر السابق ، صفحة ٩٠١ – ٩٠٢ .

الطبيعة الاخرى لها اسبابها الطبيعية التي قد تخفى علينا ولكنها تظل مما يمكن تفسيره بحسب نواميس الطبيعة المعقولة . وهذا ما تصدى له ابن سينا في النصوص السابقة . ولئن استعمل في بعض الاحيان كلمة (عجائب) و (غرائب) و (اسرار) وما اشبه فانه يستعملها لا بمعنى الخروج على نواميس الطبيعة المعقولة بل بمعنى ما يثير الدهشة والانبهار عند من لم تكن له قدم راسخة في العلم والحكمة كابن سينا .

وجميع تفسيرات ابن سينا لظاهرة النبوة والظواهر الاخرى المتصلة بها تفسيرات معقولة ، بل معقولة جداً ، اي يمكن التصديق بها وقبولها عقلياً . فهي معللة مبنية على اسباب ومسببات ولا تقال جزافاً او تهيب بقوى وأسرار خارقة للطبيعة . ولا أدل على ذلك من انه كان كلما فرغ من تقرير ظاهرة من هذه الظواهر الغريبة يؤكد ان لها اسباباً في مذاهب الطبيعة . فهي اذن نتيجة اسباب ومسببات ولا تحدث جزافاً .

لكن اذا كان تعليل ابن سينا معقولاً فما الذي يمنعنا من قبوله اليوم ؟

الجواب عن ذلك هو اننا ننتمي الى عالم من الافكار والآراء والعقائد والقيم والمثُل والمكتسبات الثقافية والحضارية غير العالم الذي ينتمي اليه ابن سينا وأمثاله من رجال القرون الوسطى . ان عالمنا العقلي والحضاري غير عالمه فلا مجال للتفاهم بيننا . اما اولئك الذين كانوا يعيشون في عصره وينتمون الى عالمه فمن حقهم ان يعتنقوا آراءه ويدافعوا عنها . واذن فليس التعليل العقلي المنطقي وحده كافياً لقبول أفكار الآخرين بل يجب ايضاً الانتماء الى عالمهم والتعاطف معهم . فلو كنت أنتمي الى عالم ابن سينا لما وجدت غضاضة في قبول آرائه بل لكنت أترنم بها وأزهو بمعرفتها . فشرط الاقتناع بين الافراد اذن انما هو الانتماء الى عوالمهم . انه يقرب المسافات ويزيل الحواجز مهما بعدت الشقة . بل ان اثنين يعيشان في زمان واحد ومكان واحد قد لا يتفاهمان في مسألة من المسائل ، وما ذلك إلا لأن العوالم العقلية التي ينتميان اليها ليست متشابهة . فالمسافة العقلية

أقرب من المسافة الزمانية والمكانية واكثر منها اهميـــة وأشد إلحاحاً .

ومن هـــذه النصوص وكثير غيرها يتبين لنا ان ابن سينا لم يقصر الاطلاع على الغيب ومعرفة المستقبل وعمل الخوارق على اصحاب الرسالات السماوية وحدهم ، ولم يجعل النبوة اختياراً إلهياً أو أمراً فائقاً للطبيعة ، بل جعلها مكتسبة يفوز بها كل من توفرت له شروطها . وكذلك لم يجعل النبوة نتيجة لكمال القوة المتخيلة وحدها كما فعل الفارابي وان كان لم ينكر اثر المخيلة في حصولها . فالشرط فيها ، كما رأينـا هو ان يكون الشخص « مؤيد النفس بشدة الصفـاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقليـــة المفارقة الى ان يشتعل حدساً ، أعني قبولاً لإلهام العقـل الفعال . وهذا ضرب من النبوة ، بـل أعلى مراتب النبوة ، والأوْلى ان تسمى هـذه القوة قوة قدسية ، وهي أعلى مراتب القوى الانسانية » . وبذلك لا يصح اتهام ابن سينا بتفضيل الفلسفة على النبوة وبالتالي على الدين ، كيف لا والنبوة قوة قدسية بل « أعلى مراتب القوى الانسانية » ؟

النبي ضرورة اجتماعية . — والنبي في نظر ابن سينا يعبر عن حاجة ضرورية في المجتمع بحيث لا تستقيم امور الحياة ولا تسير على الوجه الأفضل الا بالنبوة .

والسبب في ذلك ان الانسان يفارق الحيوان بأنه ليس بحيث يستقل وحده بأمر نفسه . فهو لا يحسن معيشته من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته . ولهذا اضطر الناس الى عقد المدن والاجتماعات . وهكذا فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ، ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من انسان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ويحقق العدالة بينهم ، ويجب ان يكون لهذا الانسان خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعروا فيه امراً لا يوجد لهم فيتميز به عنهم ، فتكون له المعجزات .

وهذا الانسان اذا وجد يجب ان يذكر للناس اصول الدين والعقائد دون أن

يخوض معهم في جزئياتها ودقائقها التي لا تبلغها افهامهم ، حتى لا يعظم عليهم الشغل ويشوش ما بين أيديهم ويوقعهم فيما لا يتمكن من تذليل صعابه إلا من يشذ وجوده ويندر كونه ، فتكثر فيهم الشكوك والشبه ويصعب الأمر على اللسان في ضبطهم . ولا يجوز له بحال ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة .

والنبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت ، فان المادة التي تقبل كمالاً مثله تقع في قليل من الامزجة . فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في أمور المصالح الانسانية تدبيراً لا يزول مع انقراض القرن الذي يليه ، بل يظل مستمراً في مدد متقاربة ، فلا يكاد ينفسخ حتى يلحق عاقبه ويخلفه نبي جديد[1] .

وكل نبي يجب ان يكون متميزاً باستحقاق الطاعة . واستحقاق الطاعة لا يكون إلا لخصوصية له ليست لسائر الناس ، أعني لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ، تلك هي معجزاته . ولا تنتظم الشريعة دون ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير . وذلك يتضمن معرفة المُجازي والشارع . وهذه المعرفة الضرورية لا تثبت ولا تستقر إلا اذا كان معها سبب حافظ لها . ومن هنا فُرضت على الناس العبادة المذكرة بالمعبود وكررت عليهم في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها ، وذلك ليستحفظ الشارعُ التذكير بالتكرير ولكي يزول احتمال النسيان . وبذلك استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع . ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا ، الأجرُ الجزيلُ في الأخرى . وأما العارفون فقد اضيف الى نفعهم العاجل وأجرهم الأجل الكمال الحقيقي الذي خُصوا به من دون سائر الناس . فانظر الى كلمة الله في فرض الشريعة وهي بقاء نظام العالم ، وانظر الى حجته تعالى وتفضله بالأجر الجزيل في الآخر بعد النفع العظيم في الدنيا ، ثم انظر الى

---

١ — انظر النجاة ، صفحة ٣٠٣ — ٣٠٨ .

ما أنعم به على خواص عباده فضلاً عن النفع والأجر من الابتهاج والكمال . فحينئذ يتجلى لك من أفق الجناب الإلهي ما تبهرك عجائبه . وإذا عرفت كل هـــذه المزايا التي للشرائع فيجب ان تقيم غيرك عليها وأن تكون مستقيماً فيها [1] .

●

هذه هي نظرية النبوّة عند ابن سينا اكمل بها نظرية الفارابي وتخطاها الى مدى غـير محدود . ولئن كانت فيها عناصر من الارسطاطاليسية او الافلاطونية أو الافلاطونية المحدثة فقد كانت هذه العناصر مسخرة لخدمة اهداف وغايات لا يقرها افلاطون ولا ارسطو ولا افلوطين ، اهداف نشأت بنشأة الاسلام وغايات تُوُخيت باعتناق الاسلام واتباعه والتعلق به بالروح والمزاج ان لم يكن بالتزام النص والحرف . فهو متدين ، ولكن على طريقته الخاصة . فهو ككل فيلسوف لا يعبأ بوظائف العبادات وجزئياتها ، إنما تجذبه روحها وكلياتها . ولخدمة هذه الكليات سخر نفسه وفلسفته ، والنبوّة إحدى هذه الكليات ، فأبلى في الدفاع عنها خير بلاء .

وفضلاً عن ذلك ان العناصر اليونانية التي نجدها في نظرية النبوّة عند ابن سينا قـد انداحت وانطمست حتى ضاعت معالمها وفقدت شخصياتها وأصبح من الصعب العثور عليها في حالة النقاء . ولكن كيميائيي الافكار ومتتبعي الآثار والمنقبين عن الاسرار لا يعدمون الوسائل المفتعلة لتضخيم الصغير وتصغير الضخم لحاجـة في نفوسهم ولإظهار براعتهم وقدرتهم على التنقيب والبحث والتعرف على بصمات الاصابع وتعقب آثار الاقـدام !! فوجود العناصر اليونانية في هـــذه النظرية لا يبرر ابداً انكار العناصر الشخصية ، بل يدعمها ويزكيها . فلولا الأداة ما كان خلق ولا كان ابتكار .

وعلى كل حال لقد كان لهـذه النظرية ، أثر كبير في جمهور مفكري الاسلام وملحديه ، بـل لقد امتد أثرها الى النصارى واليهود في القرون

---

١ – الإشارات .

الوسطى كلها . وبرغم كل ما يقال فيها فحسبها انهـا جعلت النبوّة امراً معقولاً فأسكتت حملات الإلحاد وحدّت من طغيان الزندقة ، وقربت الأعلى من الادنى وأخذت بيد الادنى للوصول به الى الاعلى . فبضاعة العقل بضاعة مغرية لا تكسد ابداً . انها خير بضاعة أخرجت للناس في كل زمان ومكان .

٨ ــ التصوف :

من الصعب جـداً عدّ ابن سينا بين المتصوفين الاسلاميين اذا قيس بالفارابي . فبينما كان التصوف جزءاً لا يتجزأ من فلسفة الفـارابي ونظرته الى الله والكون والحيـاة ، بحيث انك تحس وأنت تدرسه انـك بأزاء فيلسوف يعيش آراءه ويعانيها معاناة باطنة ، اذا بالتصوف عند ابن سينا لا يعدو ان يكون ظاهرة خارجية بحتة ملحقة بالمذهب او موقفاً نظرياً يعوزه دفء الحياة ونبض الافكار المعاشة . فهو لم يلجأ اليه إلا ليتوّج به فلسفته ويزيد من تألقها وجمالها . وقـــد عبّر عن ذلك أحسن تعبير المستشرق الفرنسي البارون كارا دي فو (Carra de Vaux) فقال :

« لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا في آخر المذهب كأكليل له ، وهو متميز غـاية التميز من الاجزاء الاخرى من فلسفته ، وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً . وأما الفارابي فان تصوفه ينفذ الى كل شيء ، والعبارات الصوفية منبثّة في كل ناحية من مؤلفاته . وانك لتحسّ كل الاحساس ان التصوف عنـده ليس مجرد نظرية اعتنقها بل هو حال نفسية »[١] .

وهذا حق الى حد بعيد . فلم يكن من سجية ابن سينا ان يتصوف ، ولكن ذكاءه الخارق وعبقريته السامقة وحدسه العميق ــ كل اولئك جعله يتكلم في التصوف كأحد افراده ويتكلم في احوال الصوفية بلغـة القوم وهو ليس منهم ، ويرتب علومهم « ترتيباً ما سبقه اليه مَنْ قبله ولا لحقه مَنْ بعده » على حد تعبير الإمام فخر الدين الرازي .

---

١ ــ Carra de Vaux, in Encyclopédie de l'Islam, II 58.

ولا يقتصر ذكاء ابن سينا على ذلك ، بل لقد جعل تصوفه يتخلل كثيراً من نواحي فلسفته بحيث تحسبه جزءاً منها : كنظرية المعرفة ونظرية النبوة والأخلاق والسياسة ، ولولا ان حياة ابن سينا تكذب اقواله لأُخذ الكثيرون بسحر ألفاظه ولجعلوه من اهل الاذواق .

فابن سينا ليس ذالك الرجل الذي يجعل وكده وأكبر همه تصفية النفس ومجاهدتها والوصول – نتيجة لذلك – الى النّيل وإشراق القلب بنور المعرفة الذوقية ، وإن اوهمك ذلك ظاهرُ كلامه ، وإنما هو فيلسوف له مذهب خاص في الله والكون والحياة ، وقدرة على التعليل والتحليل والشرح بأسلوب المنطق حيناً وأسلوب الشعر احياناً ، حتى لنخال وأنت تقرؤه انك بأزاء قطب من اقطاب الصوفية ، وما هو كذلك . « فأقصى ما نستطيع ان نقوله في ابن سينا هو انه كان مفكراً ادعى إمكان الاتصال بالعالم العلوي وحاول ان يدعم هذه الدعوى بأدلة فلسفية . غير انه يلاحظ ان البناء الفلسفي العام الذي وضعه يؤلف وحدة متماسكة مترابطة . فكما ان نظرياته الميتافيزيقية تمهد الطريق لنظرياته الصوفية ، نرى ان المسائل الفلسفية الكبرى كمسألة الألوهية ومسألة العناية الإلهية والقدر وما شاكلها تكمل وتتضح ، بل وتُصحَّح في بعض نواحيها ، في تصوفه لا في فلسفته »[1] .

ومذهب ابن سينا في التصوّف لا يختلف عن مذهب الفارابي . انه مذهب الفارابي نفسه وقد استخلصت جميع إمكانياته . انه بالفعل ما كان عند الفارابي بالقوة . فليس تصوفه بالتصوّف الروحي البحت الذي يدعو الى الزهد والتقشف والانخلاع عن العالم لتطهير النفس وتصفيتها ، وإنما هو تصوّف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل ، ومذهب عقلي يفضي بصاحبه الى انتصار الذهن وإشراق العقل وانتقاشه بنقش العالم المعقول .

---

١ – انظر مقال الدكتور ابوالعلا عفيفي في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا صفحة ٤٠٦ .

فقد احال ابن سينا التجربة الصوفية ووميض الوجد والذوق الى تجربة عقلية ووميض عقلي لا يدركه إلا الفلاسفة وأهل النظر، وقليل ما هم! ولعلّ اهم ما يميز بينهما ان التجربة الصوفية يزول فيها الفرق بين العبد والمعبود وترتفع الحجب بينهما حتى لينطق احدهما بلسان الآخر ويكون اياه. لقد اصبحا شيئاً واحداً وحقيقة واحدة. وأما التجربة العقلية فهي نظر وإدراك وعلم واستدلال وتأمل. ولا أثر في هذه التجربة للتوحيد بين الذات والموضوع او بين الرب والعبد، بل فيها شعور واضح بالفرق بينهما. وهذا هو موقف ابن سينا. فقد عرف الشيخ الرئيس التصوّف على طريقة اهل النظر كما يقول ابن طفيل، بحكم انه فيلسوف لا يطمئن إلا لنداء العقل وقوارع المنطق، ولا يرى الحق إلا في احكام العقل والمنطق.

ومع ان ابن سينا فيلسوف عقلي فإنه في وصفه لمراتب الصوفية وأحوال العارفين ومواجيدهم إنما يصطنع لغة الصوفية وتعابيرهم فيتحدث عن العارف والعابد والزاهد والمريد الخ كأنه واحد منهم، ويبحث في الرياضة والتجلي وقواعد السلوك وما الى ذلك من مصطلحات القوم دون ان يخالجك الشك في انه من اقطابهم. ولكنه يتناول ذلك كله على طريقة اهل النظر كما مرّ معنا ويعالجه معالجة عقلية منطقية تتمشى وروح فلسفته العامة، اللهم إلا في احوال قليلة يُشيد فيها بعنصر اللامعقول في التصوّف، وذلك عندما يتكلم على الدرجات التي لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال فيها غير الخيال، وفي هذا يجري ابن سينا على طريقة اهل الاذواق، لا على مذهب ارباب العقول.

وهكذا فإن الزهد والمجاهدة ودوام الرياضة والانقطاع الى العبادة ليست هي الطريق الى حصول الإشراقات الإلهية والفيوضيات الربانية وانقداح النفس بالمعقولات، وإنما طريق ذلك هو التأمل والتفكير والعلم بحقائق الموجودات واكتناه اسرارها. فالصوفي الكامل الذي يطلق عليه ابن سينا اسم (العارف) ليس هو الزاهد المتقشف العاكف على العبادة

والرياضة ، وإنما هو الفيلسوف الكامل المتقطع الى التأمل والنظر ، او هو — على حد تعبير ابن سينا — « المنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره »[1] . وهدف العارفين هو الهـــدف الاقصى للفلاسفة الذين أتموا رسالتهم على خير وجه ووصلوا الى منتهى غاياتهم . بـــل ان ابن سينا يتهم اصحاب التصوّف الروحي بأن زهدهم وعبادتهم نوع من المعاملة والمقايضة إذ يقول :

« الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف تنزه ما عما شغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غـــير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل في الدنيـــا لاجرةٍ يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ، وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجردها — بالتعويد — عن جناب الغرور الى جناب الحق ، فتصير مسالمةً للسر الباطن ، حينما يستجلي الحق لا تنازعه . فيخلص السر الى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة »[2] .

ومعنى ذلك ان الزهد والعبادة على نوعين : عملي ونظري فأما اصحاب التصوّف الروحي فزهدهم وعبادتهم من النوع العملي ، أي نظام صارم من التقشف والحرمان والمحاسبة والمراقبة وما الى ذلك ممـــا يعده الصوفية وسائل لتطهير النفس والسمو بها الى أعلى درجات الروحانية . وأما ابن سينا فإن زهده وعبادته تفريغ للقلب من الاغيار وملؤه بالفكر والاسرار واعداده للاتصال بالملأ الأعلى تحقيقاً لطبيعة النفس الناطقة وإبرازاً للمعاني التي خُصت بها من دون سائر الموجودات[3] .

هذا ومن صفات العارف انه يريد الحق الاول (الله) لذاته لا لشيء

---

١ — الإشارات ، صفحة ٨٠٠ .

٢ — الإشارات صفحة ٨٠١ — ٨٠٢ .

٣ — انظر كلمة الدكتور ابو العلا عفيفي في الكتاب الذهبي صفحة ٤١٦ — ٤٢٤ .

غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، بـل لا يجوز ان يؤثر العرفان لمجرد العرفان . فمن آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، اي فقـد أشرك بالله إلهاً آخر [١] . فيجب ان يكون عرفانه له لذاته وتعبده له فقط ، لا لأحد غيره ، لأنه مستحق للعبادة ولأن العبادة نسبة شريفة للمتعبد . فهو لا يتعبد لرهبة او رغبة ، ولا يترك اللذات ليستأجـل اضعافها . هوذا المستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار ، قـد عرف اللذة الحق فولى وجهه سمتها وجعلها قبلة نظره [٢] . وربما ذهل العارف فغفل عن كل شيء فصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية . لكنه لا يكون بذلك متأثماً لأنه في حكم من لا يُكلَّف ، إذ التكليف انما يكون لمن يعقـل التكليف [٣] .

وأول درجات العارفـين الارادة ، وهي ما يعـتري المستبصر من الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى ، فيتحرك سره الى القُدس لينـال من روح الاتصال .

ويلي ذلك درجة الرياضة ، وهي نهي النفس عن هواها وأمرهـا بطاعة مولاها والاقبال بكنه الهمة حتى يصبح ذلك ملكة لها .

فاذا بلغت الرياضة والارادة بالسالك حداً ما عنَّت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة ، كأنها بروق تومض ثم تخمد عنه ، وهي ما يسميه الصوفية اوقاتاً . فاذا أمعن في الارتياض كثرت عليه هذه الغواشي في غير الارتياض . فكلما لمح شيئاً عاج عنه الى – جناب – القدس يتذكر من أمره أمراً ، حتى ليكاد يرى الحق في كل شيء .

ثم انه لتبلغ به الرياضـة مبلغاً ينقلب له وقتـه سكينة ، فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً ، وتطول بهجة الواصل وسعادته ،

---

١ – الاشارات ص ٨٤١ .
٢ – المصدر السابق ص ٨١٠ – ٨١٨ .
٣ – المصدر السابق ص ٨٥١ .

وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة .

فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهور ذلك عليه ، فيراه جليسه حاضراً عنده ، مقيما معه ، وهو في الحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره [1] .

ولعله حتى الآن لا تتيسر له هذه المعارفة إلا احياناً ، لكنه لا يلبث حتى يتدرج فتكون له متى شاء .

لقد انتهت درجة الرياضة ، فاذا عبرها الى ما بعدها – وهي درجة النيل – صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق . وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه ، اذ لا يزال متردداً . ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها ، وهناك يحق الوصول » [2] .

ويلي ذلك ايضاً درجات ودرجات ، لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال . ومن أحب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر [3] .

ان هذا الكلام قد يثير ضحك المغفل ، ولكنه يستجلب عبرة المحصل المستبصر . فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لأنه محجوب . وكلٌّ ميسرٌ لما خُلق له [4] .

٩ – الأخلاق

الأخلاق جمع خُلق ، وهو هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة

---

١ – انظر المصدر السابق ص ٨٢٨ - ٨٣١ .

٢ – انظر الاشارات ، ص ٨٣٣ - ٨٣٥ .

٣ – المصدر السابق ص ٨٤١ - ٨٤٢ .

٤ – المصدر السابق ص ٨٥٢ .

انقيادها للبدن وغير انقيادها له . فان العلاقة التي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً . فالبدن – بالقوى البدنية – يقتضي اموراً ، والنفس – بالقوة العقلية – تقتضي اموراً مضادة لكثير منها . فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره ، وتارة تُستَسلم للبدن فيمضي في فعله . فاذا تكرر تسلُّمها له حدث من ذلك هيئة اذعانية للبدن حتى يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبلُ مِنْ مُمانعته وكفه عن حريته . واذا تكرر قمعها له حدث منه في النفس هيئة استعلائية عالية يسهل عليها بذلك من مفارقة البدن فيما يميل اليه ما كان لا يسهل ... فسعادة النفس في كال سعادتها – من الجهة التي تخصها – هو صيرورتها عالماً عقلياً ، وسعادتها – من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن – ان تكون لها الهيئة الاستعلائية .

فالواجب ان نطلب الاستكمال بأن نتصور نسبة الأمور الى الموجودات المفارقة ، فنستعد بذلك للاستكمال الأكمل عند المفارقة ، وان نحتال في أن لا تتعلق بالنفس هيئة بدنية . وذلك بان نستعمل هذه القوى على التوسط . اما الشهوة فعلى سيرة العفة ، واما الغضب فعلى سيرة الشجاعة . فمن فارق الحياة وهو على هذه الحال اندرج في اللذة الأبدية ونال السعادة الحقيقية وانطبعت فيه هيئة الجمال الذي لا يتغير ، مشاهداً فيه الحق الأول وما يصدر عنه .

وبعبارة اخرى ان السعادة الانسانية لا تتم إلا باصلاح الجزء العملي من النفس ، وذلك بأن تحصل ملكة التوسط بين الخلقين الضدين . اما القوى الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة الاذعان ، واما القوى الناطقة فبأن تحصل فيها هيئة الاستعلاء .

فإذا قويت القوى الحيوانية وحصلت لها ملكة استعلائية حدث في النفس الناطقة هيئة واثر انفعالي يرسخ في النفس الناطقة . ومن شأن ذلك ان يجعلها خاضعة للبدن شديدة الانصراف إليه .

واما ملكة التوسط فهي تنزيه النفس الناطقة عن الهيئات الانقيادية وابقاؤها على جبلـتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه . وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن ، بل عن جهته . فاذا فارقـت البدن وفيها الملكه الحاصلة بسبب الاتصال بالبدن ، كانت قريبة النسبة من حالها وهي فيه[1] .

فيجب على المعتني بأمر نفسه تكميل قوته النظرية بالعلوم والمعارف ، وتكميل قوته العملية بالفضائل التي اصولها العفة والشجاعة والحكمـة والعدالة وتجنب الرذائل التي بازائها ، وعليه ان يمنع كل ما يخالف جوهره الذكي من شهوة او غضب او حرص او طمع ويحجر على النفس ما لا ينبغي ، ولا يتعاطى الا الفكرة في جلال الملكوت وجناب الجبروت حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية فيه . وكذلك يجب ان يهجر الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة وان يجعل حب الخير وعشق الاخيار وحب تقويم الأشرار وردعهم امراً طبيعياً جوهرياً فيه ؛ ويحتال حتى لا يكون للموت عظيم خطر عنده ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد واخطارها بكل الفساد بالبال ، حتى لا يتمكن تمكن المعتاد .

وأما اللذات فيستعملها على صلاح الطبيعة وابقاء الشخص او النوع او السياسة ، على ان يكون هذا خاطراً عندما يُستعمل بالبـال ، وتكون النفس الناطقة هي المدبرة .

واما المشروب فيجب ان يُهجر تناوله تلهياً ، ولا يُستعمل الا تشفياً وتداوياً وتقوياً .

والمسموعات يديم استعمالها على الوجه الذي توجبه الحكمة لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة . ولا يتعاطى في المساعدة فاحشة ولا يُغلِظ بهُجر ، وعليه ان يحفظ سرّ كل اخٍ ويفي بما يعد ، ويركب بمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه ؛ ثم لا يقصر في الأوضاع الشرعيـة

---

١ — انظر رسالة في العهد صفحة ١٤٩ ـ ١٥٠ (ضمن تسع رسائل) .

وتعظيم السنن الإلهية والمواظبة على التعبدات البدنية ، ويكون دأبه ودوام عمره — إذا خلا وخلص من المعاشرين — تطرية الزينة في النفس والفكرة .

فمن عاهد الله ان يسير بهذه السيرة ويدين بهذه الديانة كان الله له ووفقه لما يتوخاه منه بمنّه وسعة جوده[1].

تلك هي خلاصة موجزة لمذهب ابن سينا في الأخلاق . وهو كما نرى مذهب تلتقي فيه نظرية الاوساط الارسطاطاليسية مع نفحات دينية وصوفية وخطرات نفسية وميتافيزيقية هي امتداد لفلسفة ابن سينا العامة وتسير في اتجاهها المرسوم . وبذلك يكون هذا المذهب نتيجة منطقية لجماع فلسفته النظرية كلها متناسق معها مرتبط بها ارتباط الكل بالجزء . ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على حرص ابن سينا على وحدة فكره ووحدة فلسفته ، وبالتالي على سلامة اتجاهه ، رغم تعدد المظان التي استقى منها وتباين المصادر التي رجع إليها .

١٠ — السياسة

لقد منّ الله على خلقه منّاً مستأنفاً بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين كما جعلهم في أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين ، لما في استواء أحوالهم وتقارب اقدارهم من الفساد الداعي الى فنائهم لما يُلقي بينهم من التنافس والتحاسد ويثير من التباغي والتظالم .

فلما كان التحاسد من طباعهم والتباهي من سوسهم وفي اصل جوهرهم كان اختلاف اقدارهم وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم وعلة لقناعتهم . فأصل الاجتماع في نظر ابن سينا اذن انما هو التفاوت في المراتب والصفات ، والا لما كان تعاون او اجتماع[2] .

واجبات الرئيس . — وهذا التفاوت بين الناس جعل من الضروري قيام

---

١ — انظر رسالة في علم الاخلاق ، صفحة ١٥٢ - ١٥٦ (ضمن تسع رسائل) .

٢ — كتاب السياسة صفحة ٣ .

رئيس بينهم يكون قصده الأول وضع السنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة هم المدبرون والصناع والحفظة ، وان يُرتب في كل جنس منهـــم رئيساً يترتب تحته رؤساء يلونه يترتب تحتهم رؤساء يلونهم ، الى ان ينتهي الى أفناء الناس ؛ وبذلك لا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام معلوم . ويجب ان تشمل العناية جميع الناس لا سيما ضعافهم ، لأن الفرد الذي لا ظهر له احوج الى حسن العناية من المستظهر بكفاية الكُفاة ورفد الوزراء والاعوان .

ثم يجب ان يفرض السّان[1] طاعة من يخلفه والا[2] يكون الاستخـلاف الا من جهته أو لمن ثبت عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه أصيـل العقل حاصل على الاخلاق الشريفة ، وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه . والاستخلاف بالنص اصوب اذ هو لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والنزاع . واعظم ما يُعوّل عليه هنا هو العقل وحسن الإيالة .

وينبغي على السّان أن يجاهد المخالفين والمبطلين واهل الضلال ويفرض عليهم عقوبات وحدوداً ومزاجر ليمنع بذلك عن معصية الشريعة . ويجب ان يكون اكثر ذلك في الافعــال المخالفة للسُّنّة ، الداعية الى فســاد نظام المدينة : كالزنا والسرقة ومواطأة الاعداء وغير ذلك .

ويجب ان تكون السُّنة في العبــادات والمزاوجات والمزاجر معتـدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ، ويجب ان يُترك كثير من الاحوال للاجتهاد وإعمال الرأي فان للظروف والاحوال احكاماً لا يمكن ضبطها في كتاب من القوانين الكلية ، اذ فرض الكليات فيها — مهما بولغ في الاحتراز — أمر غير ممكن[1] .

الحاجة الى اتخاذ المنازل والمساكن . — ان كل انسان — من ملـك وسوقة — يحتاج الى قوت تقوم به حياته ويُبقي شخصه ، وليس سبيل

---

١ — انظر الشفاء ، صفحة ٤٤٧ - ٤٥٤ .

٢ — انظر الهيات الشفاء صفحة ٤٤٧ - ٤٥٤ .

الانسان في اقتناء الأقوات سبيل سائر الحيوان الذي ينبعث في طلب الرعي والماء عند هيجان الجوع وحدوث العطش ، بل يحتاج الى مكان يخزن فيه ما يقتنيه ، فكان هذا سبب الحاجة الى اتخاذ المساكن والمنازل .

الحاجة الى الزوج والأهل . – فلما اتخذ المنزل وأحرز القنية احتاج الى حفظها فيه ممن يريدها ومنعها عمن يرومها . فدفع به ذلك الى استخلاف غيره على حفظ قنيته ، ولم تسكن نفسه في ذلك إلا الى الزوج التي جعلها الله تعالى للرجل سكناً . وكان ذلك سبب اتخاذ الأهل وحدوث الذرية . فزادت الحاجة الى الأقوات واعداد فضلاتها لأوقات الحاجة ، واضطر الانسان الى القُوام والى الكفاة والخدام يعينونه ويحملون ثقله . فاذا به صار راعياً مُسيماً وصار من تحت يده له رعية وسائمة . فهو كالمسيم يلزمه ان يرتاد مصالح سائمته من الكلأ والماء نهاراً ومن الحظائر والزِّراب ليلاً ، وان يُذكي عيونه في كلائها ويبث كلابه في اقطارها ، ليحرسها من السباع العادية ومن الآفات الطارئة ، وان يختار لها المشتى الدفيء والمصيف المريح ويرود لها في طلب الكلأ والنُّطف[1] العِذاب . ويلزمه بعد ذلك ان يسوقها الى مصالحها ويصرفها عن متالفها . فإن كفاه ذلك في حسن انقيادها واستقامة ضلعها ، وإلا أقدم عليها بعصاه . كذلك يلزم ذا الأهل والولد والخدم والتبّع احسان سياستهم وتقويمهم بالترغيب والترهيب وبالوعد والوعيد وبالاعطاء والحرمان ، حتى تستقيم له قناتُهم[2] .

شرف النفس . – وليس شيء أزين بالرجل من رزق واسع وافق منه استحقاقاً والعيش على أعف الوجوه وأرفقها وأبعدها عن الشره والحرص وأنآها عن الطمع الفاحش والمأكل الخبيث .

وكل فضل نيل بالمغالبة والمكابرة ، وبالاستكراه والمجاهدة ، وكل

---

١ – المياه الصافية .

٢ – انظر كتاب السياسة صفحة ٥ – ٦ .

ربح حيز بالاثم والعار ، ومع سوء القالة وقبح الأحدوثة ، او ببذل الوجه ونزف الحياء ، او بثلم المروءة وتدنيس العرض - كل اولئك زهيد وان عظم قدره ، نزر وان غزرت مادته ، وبيل وان ظهرت هناءته ، وخيم وان كان في مرآة العين مريئاً .

والكسب الشريف وان قل مقداره وخف وزنه اطيب مذاقاً وأسلس مساغاً وانمى بركة وازكى ريعاً [1] .

شرائط المعروف . — وللمعروف شرائط احداها تعجيله ، فإن تعجيله اهنأ له . والثانية كتمانه ، فإن كتمانه اظهر له . والثالثة تصغيره ، فان تصغيره اكبر له . والرابعة مواصلته ، فان قطعه يُنسي اوله ويمحو اثره . والخامسة اختيار موضعه ، فان الصنيعة اذا لم توضع عند من يحسن احتمالها ويؤتي شكرها ويقابلها بالود والموالاة كانت كالبذر الواقع في الارض السبخة التي لا تحفظ الحب ولا تنبت الزرع [2] .

في الاقتصاد أو سياسة الرجل دخله وخرجه . — فأما النفقات فان سوادها واصلاح امرها بين السرف والشح ، ومتردد بين التضييع والتقدير . لكن الانسان متى استوفى حقوق التقدير كلها واستعرف شرائط الاقتصاد اجمع لم يسلم في ذلك من غميزة الغامز . فينبغي للعاقل ان يبني بعض امره في الانفاق على عقول عوام الناس ، وان يستعمل كثيراً من التجوز والاغضاء في المواضع التي يُخشى فيها شبه السَّرَف وعار التضييع . فان من يمدح السرف من العوام اكثر ممن يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير ، كما ان من يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير اخص واتم عقلاً واحزم رأياً [3] .

سياسة الرجل في اهله . — ان المرأة الصالحة شريكة الرجل في ملكه وقيّمته في ماله وخليفته في رحله . وعليه ان يحسن معاملتها لتحسن

---

١ — انظر كتاب السياسة صفحة ٩ .
٢ — » » » » ١٠
٣ — المصدر السابق صفحة ١١ .

معاملته وأن يكرمها لتكرمه . وجماع سياسة الرجل اهله ينحصر في ثلاثة امور لا بــدّ من مراعاتها وهي الهيبة الشديدة والكرامة التامة وشغل خاطرها بالمهم .

أما الهيبة فهي اذا لم تهب زوجها هان عليها فــلم تسمع لأمره ولم تُصغ لنهيه ، ثم لم تقنع بذلك حتى تقهره على طاعتها . والويـــل حينئذٍ للرجل لما يجلبه له تمردها وطغيانها ويجنيه عليه قصر رأيها في العار والشنار والهلاك والدمار .. وليست هيبة المرأة بعلها شيئاً غير اكرام الرجل نفسه وصيانة دينه ومروءته وتصديقه وعده ووعيده .

أما كرامة الرجل اهله فمن منافعها ان المرأة الكريمة اذا لقيت كرامة من زوجها رغبت في استدامتها وأشفقت من زوالها ودعاها ذلـــك الى امور كثيرة جميلة لا يستطيع الرجل إصارتها اليها من غير هذا الباب إلا بالتكلف الشديد والمؤونة الثقيلة . وكرامة الرجل اهله لا بـــدّ فيها من مراعاة ثلاثة اشياء هي : تحسين شارتها وشدة حجابها وترك اغارتها .

وأمــا شغل الخاطر بالمهم فهو ان يتصل شغل المرأة بسياسة اولادها وتدبير خدمها وتفقد ما يضمه خدرها من اعمالها . فإن المرأة اذا كانت خالية البال لا شغل لها لم يكن لها هم إلا التصدي للرجل بزينتها والتبرج بهيئتها ، ولم يكن لها تفكير إلا في استزادتها ، فيدعوها ذلك الى الاستهانة بكرامة زوجها والزهد بزيارته والسخط على جملة إحسانه [1] .

في التربية او سياسة الرجل ولده . — من حق الولد على والديـــه حسن تسميته ثم اختيار ظئره ، كي لا تكون حمقاء ولا ورهاء ولا ذات عاهة ، فإن اللبن يعدي كما قيل . فإذا فطم الصبي عن الرضاع بُدِيء بتأديبه ورياضة اخلاقه قبل ان تهجم عليه الاخلاق اللئيمة وتفاجئه الشيم الذميمة . فإن الصبي تتبادر اليه مساوىء الاخلاق وتنثال عليه الضرائب الخبيثة . فما تمكن منه في ذلك غلب عليه فلم يستطع له مفارقة ولا عنه نزوعاً .

---

١ – المصدر السابق صفحة ١٢ .

فينبغي لغثم الصبي ان يجنبه مؤدبه مقابح الاخلاق وينكّب عنه معايب العادات بالترهيب والترغيب ، والايناس والايحاش ، وبالأعراض والإقبال ، وبالحمد مرة وبالتوبيخ اخرى ، ما كان كافياً . فإن احتاج الى الاستعانة باليد لم يحجم عنـه . وليكن اول الضرب قليلاً موجعاً ، بعد الإرهاب الشديد وبعد اعداد الشفعاء . فإن الضربة الاولى اذا كانت موجعة ساء ظن الصبي بما بعدها واشتد منها خوفه ، أما اذا كانت الاولى خفيفة غير مؤلمة فقد حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به .

فإذا اشتدت مفاصل الصبي واستوى لسانه وتهيأ للتلقين ووعى سمعه اخذ في تعلم القرآن وصورت له حروف الهجاء ولقن معالم الدين وحفظ القصيد . ويبدأ في الشعر بما قيل في فضل الأدب ومدح العلم وذم الجهل ، وما حُث فيه على بر الوالدين واصطناع المعروف وقـرْي الضيف وغـير ذلك من مكارم الاخلاق .

وينبغي ان يكون مؤدب الصبي عاقلاً ذا دين ، بصيراً برياضة الاخلاق حاذقاً بتخريج الصبيان ، غير كزٍّ ولا جامد ، بل حلواً لبيباً ، قد خدم سراة الناس وعرف ما يتباهون بـــه من اخلاق الملوك وآداب المجالسة والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة .

وينبغي ان يكون مع الصبي في مكتبه صبية من اولاد الجلّة ، حسنة آدابُهم مرضية عاداتُهم ؛ فان الصبي عن الصبي ألقن ، وهو عنـه آخذ ، وبه مستأنس . وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب اجلب الاشياء الى ضجرهما . فاذا راوح المؤدب بـين الصبي والصبي كان ذلك أنفى للسآمة وأبقى للنشاط وأحرص على التعـلم والتخرج وأدعى للمباراة والمباهـاة والمساجلة وانشراح العقل .

واذا فرغ الصبي من تعلم القرآن وحفظ اصول اللغة نُظر عند ذلك الى ما يراد ان تكون صناعته فوجه لطريقه . فاذا اراد وليه به الكتابة اضاف الى دراسة اللغة دراسة الرسائل والخطب ومناقلات الناس ومحاوراتهم ،

وطورح الحساب ودُخل به الديوان وعني بخطه . وان أُريد بـه صناعة اخرى اخذ به فيها . فليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة له مؤاتية ، لكن ما شاكل طبعه وناسبه .

والدليل على ذلك سهولة بعض الادب على قوم وصعوبته على آخرين . ولذلك نرى واحداً من الناس تؤاتيه البلاغة ، وآخر يؤاتيه النحو ، وآخر يؤاتيه الشعر ، وواحداً يختار علم الحساب ، وآخر يختار علم الهندسة ، وآخر يختار علم الطب . وهكذا . ولهذه الاختيارات اسباب غامضة وعلل خفية تدق عن أفهام البشر وتلطف عن القياس والنظر .

وربما نافر طباعَ انسانٍ جميع الآداب والصنائع ، فلم يعلق منها بشيء . فلذلك ينبغي لمؤدب الصبي – اذا رام اختيار الصناعة – ان يزن اولاً طبع الصبي ويسبر قريحته ويختبر ذكاءه ، فيختار له الصناعات بحسب ذلك . فاذا اختار له احداها تعرف قدر ميله اليها ورغبته فيهـا ، ونظر هل جرت منه على عرفان أم لا ، وهل ادواته وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلة ، ثم يبتّ العزم . فان ذلك احزم في التدابير وأبعد من ان تذهب ايام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً .

فاذا اوغل الصبي في صناعتـه بعض الوغول فمن التدبير ان يُعرض للكسب ويُحمل على التعيش منها ؛ فانه يحصل في ذلك له منفعتان :

احداهما اذا ذاق حلاوة الكسب بصناعته وعرف غناها تعلق بهـا وثابر عليها ؛

والثانية انه يعتاد طلب المعيشة قبل ان يستوطىء حـال الكفاية . فاننا قلّ ما رأينا في ابناء المياسير مَنْ سلم من الركون الى مـال ابيه ومـا أعدّ له من الكفاية . فلما عوّل على ذلك قطعه عن طلب المعيشة بالصناعة وعن التحلي بلباس الادب .

فاذا كسب الصبي بصناعته فمن التدبير ان يُزوَّج ويفرد رحلُه[1] .

●

هذه هي مجمل آراء ابن سينا في السياسة . ومنها يتبين لنا انه ليس لابن سينا مذهب سياسي كما للفارابي . فاذا صح وصف سياسة الفارابي بأنها سياسة طويلة النَّفس فان سياسة ابن سينا سياسة قصيرة النفَس . أجل ليس لابن سينا مذهب سياسي وانما هي أقوال ونصائح يسديها على طريقة أهل الوعظ والارشاد ، وإن كانت من نوع أرقى ، إذْ هي تمتاز بالأدب الرفيع والعبارة الجزلة المشرقة . واذا كانت سياسة الفارابي تركز على الجماعة ومقام الرئيس في هذه الجماعة فان سياسة ابن سينا انما تركز على الفرد ومقام هذا الفرد بين اهله وعشيرته .

ويلاحظ ان ابن سينا يلحق التربية بالسياسة ويجعلها فرعاً من فروعها . وله في التربية آراء تقدمية صائبة تدل على بعد نظره وعمق تفكيره وصدق تحليله لخلجات النفس ودوافعها ، قوامها التوجيه المهني ومراعاة ميول الأشخاص واعدادهم للحياة بحسب نوازع نفوسهم وحاجات فِطرهم ، وهي آراء لا أخال علم التربية الحديث قد أضاف إليها شيئاً أساسياً . فاضافاته إنما تنحصر في الجزئيات والفروع لا في الكليات والمباديء التي استوعبها دستور ابن سينا وأتى عليها جميعاً أو كاد .

خاتمة . — لقد كان ابن سينا تلميذاً للفارابي ولكنه لم يكن الفارابي . فلكل منهما شخصيته المستقلة ولكل منهما منحى تفكيره ، رغم ان احدهما امتداد للآخر ومكمل له . فكلاهما بمقاييس العصر رجل فذ في تفكيره عظيم في محاكمته عملاق في فلسفته . ولئن كان الفارابي قد وضع حجر الأساس فانه لم يخلد إلا بفضل ابن سينا الذي كان له تأثير واسع النطاق في الشرق والغرب . فهو يعد عند اهل الشرق امير الفلاسفة : فليس من مفكر قد جاء بعده إلا وتربطه بفلسفة ابن سينا رابطة من الروابط . اما في الغرب فان

---

١ — المصدر السابق ، صفحة ١٢ — ١٥ .

أحداً لا يدري ماذا كان عسى ان يكون الفكر الاوربي لولا ابن سينا . فهو اول فيلسوف مسلم تغلغل في الأوساط اللاتينية قبل ان تُعرف فلسفة أرسطو بوقت طويل ، وذلك لتجاوب فلسفته مـــع فلسفة القديس اوغسطين ذات النزعة الأفلاطونية ، حتى لقد نشأ عن ذلك تيار جديد يسميه المسيو جلسون (Et. Gilson) الاوغسطينية السيناوية (Augustinisme avicennisant) ولم يضعف هذا التيار إلا منذ القرن الثالث عشر عندما تُرجمت الى اللاتينية آثار ابن رشد الذي أوجـد حركة فكرية جديدة ظلت تؤثر في الاوروبيين حتى عصر النهضة ، على ما سنرى في حينه .

٧ ابو العلاء المعري

(٣٦٢ – ٤٤٩ هـ / ٩٧٣ – ١٠٥٧ م)

حياتـه

هو ابو العلاء احمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي الشهير بالمعـري . ولد بمعرة النعمان من اعمال حلب وعلى بعد عشرة اميال الى الجنوب منها ، وهـو سليل بيت شب على شعائر المروءة والتعفف واعرق في الشرف والفضل والعلم والادب والقضاء . وحسبه انه من قبيلة تنوخ التي يشهد المؤرخون بانها كانت من اكثر العرب مناقب وحسباً .

ولما بلغ الرابعة من عمره أُصيب بالجدري ، فمـا زال يضنيه وينهك قواه حتى ذهب بيُسرى عينيه . ثم غشي يُمناهما بالبياض ، ولم يكن الا قليـــل حتى فقد ما بقي فيها من قوة الابصار . فشاع الظلام في حياته وأسدل بينه وبين الدنيا ستار حالك السواد وهو بعد طفل لم يبلغ الحلمُ . فلم يستطع حين شب ان يتذكر ما رأى من الألوان ولم يبق في ذاكرته منها الا اللون الاحمر لانه أُلبِس في الجدري ثوباً معصفراً ، فكانت ذكراه في نفسه كل ثروته من دنيا الالوان والأشكال وكل ما وعاه عقله من عهد النور. ولذلك كان يعد اللون الأحمر ملك الألوان .

وفي سن لم يحددها لنا التاريخ بـــدأ دروسه في اللغة على ابيه ، كما تلقى شيئاً من الادب والفقه عن بعض شيوخ المعرة . وقد اتفق مؤرخوه على انــه بدأ يقرض الشعر وهو في الحادية عشرة من عمره . ثم ارتحل الى حلب ليستزيد من علمائها الافذاذ ، فقد كانت انذاك من حواضر العلم والادب الكبرى وكانت تزدهي برجال الفكر والعلم الذين كان اجتذبهم إليها سيف الدولة في ايامه الغر . ويقال انه سافر إلى مدينتين روميتين هما انطاكية واللاذقية ، وفيها درس الكتب ولقي النصارى وسمع مقالات الفلاسفة وشهد آثار الحضارة اليونانية . كما يقال انه ذهب ايضاً الى طرابلس وكان بهـا مكتبة كبيرة وقفها اهل اليسار على كل راغب في العلم والمعرفة . فانكب عليها ووعى ما استطاع ان يعي ممـــا اشتملت عليه من العلم على اختلاف فنونه .

وفي هذه الأثناء ورد إليه نعي ابيه فأضافت الاقدار إلى مصيبته في العمى مصيبة اليتم ، فكان موته ظلمة جديدة في قلب هذا الضرير وفراغاً قاسيـاً في اعماق روحه . لقد اورثه ابوه اللحم والدم وكرم المحتد ، وكفاه القوت واللباس والمنزل ، وغذّى عقله بالعلم والأدب ، والآن ينتزعه منه القــدر على غرّة فكيف يواصل الترحال ؟ فعاد الى المعرة وبقي فيها خمس عشرة سنـة يجتر احزانه ويندب حظه العاثر . ولم يجد خيراً من الشعـر يخفف به لوعتـه ويملأ فراغ نفسه ، فانثالت عليه القوافي واسلست له القياد . ولكنه امتنـع عن التكسب بشعره وآثر الفقر وضيق ذات اليد على الثروة تباع فيها الكرامة ويراق في سبيلها ماء الوجه . وقد شهد المعري في هذه الفترة كثيراً من الفتن العظيمة والحروب الهائلة بين الحمدانيين والفاطميين ، كما كان الروم يغيرون من اطراف الثغور على شمال الشام وينتاشون المعرة فيما يناوشون . وقد اتــى ابو العلاء في شعره على وصف هذه القلاقل والمعارك والحروب . ولمّا ملّ المقام بالمعرة طمح بعزيمته الى بغداد وكانت عروس الدنيا ومحجة العلم والأدب ومركز الحضارة وملتقى الشعراء والكتّاب والمفكرين . فخاب ظنه بها حين تنكر له فريق من اهلها ، وازداد برمه بالحياة وعظم تشاؤمه وضاقت به الدنيـــا

على رحبها .

وانه لكذلك إذ بلغه مرض أمه فحزم أمره على ترك بغداد والعودة الى بلده. وفي طريقه الى المعرة جاءه نعيها ، فافتقد آخر من كان يرجو لقاءه . لقد حملته جنيناً وأرضعته طفلاً ورئمت به يتيماً وتلهفت على فراقه في الوداع الأخير ... فيغص ويضطرب ويتيه به الفكر ويعيش بقية حياته وحيداً لا رفيق له إلا همومه ولا عمل له إلا تأمل سواد ليله القاتم وسماع العويل والنحيب . فاعتزل الناس ولزم بيته لا يبرحه قرابة نصف قرن . ولهذا سمى نفسه (رهين المحبسين) يريد حبْسه عن الدنيا بسبب العمى وحبْس نفسه بداره . ولكنه اخيراً جعل هذه المحابس ثلاثة فقال :

أراني في الثلاثة من سجوني   فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدي ناظري ولزوم بيتي   وكون النفس في الجسم الخبيث

وما زال القدر يعصف به ويهز قلبه وكيانه حتى مرض مرض الموت ، ثم وافاه الأجل بعد أن أوصى ان يُكتب على قبره هذا البيت الذي يلخص جماع فلسفته :

هذا جناه أبي عليّ   وما جنيت على أحد

آثاره

ترك ابو العلاء كثيراً من الآثار المنظومة والمنثورة ، ولكن لم يصل إلينا منها إلا النزر اليسير . واما الباقي فقد باد ولم يخرج من المعرة وانما اتى عليه تخريب الصليبيين وتحريقهم كما ذكر القفطي والذهبي . وقد اتيح لابي العلاء رجل يعرف بالشيخ ابي الحسن علي عبدالله ابي هاشم فكتب عنه ما أملى من غير ان يقتضي على ذلك اجرا . وهذه هي أشهر كتبه :

١ ــ **سقط الزند** وهو ديوان شعره في المرحلة الأولى من حياته ، وفيه مدائحه ومراثيه وبواكير من شكه وتشاؤمه ، وإن كان لا يخلو من بعض قصائد نظمت في عهد متأخر .

٢ ــ **الدرعيات** وهو ديوان صغير مستقل يشتمل على أشعار يصف فيها

المعري انواع الدروع ووجوه فائدتها . وقد طبع هذا الديوان في مصر ملحقاً بسقط الزند .

٣ ــ **اللزوميات** وهي اكبر الدواوين الثلاثة وأجلّها خطراً ضمّنها آراءه الفلسفية في النفس والخليقة والأديان كما سنرى .

٤ ــ **الفصول والغايات** وهو الكتاب الذي زعم شائنوه انه عارض به القرآن الكريم وسماه (الفصول والغايات في محاكاة السور والآيات). والمراد بالغايات هنا القوافي ، لأن القافية غاية البيت أي منتهاه . وليس في هذا الكتاب إلا عظات ونصائح وتلخيص لما في كتبه الاخرى من النقد الاجتماعي. وفيه ايضاً حديث نسكه واعتزاله وكيف كان شبابه وما صار اليه في شيخوخته. وقد بدأ كل فصل بتمجيد الله والتسبيح له بلفظ متواتر السجعات. ولعل مصدر سوء ظن الناس بهذا الكتاب ان أبا العلاء قد تحدث ببعض ما في نفسه من معارضة للقرآن الى نفر من خاصته فشاعت عنه قالة لم تثبت عليه .

٥ ــ **الأيك والغصون** وهو في العظات وذم الدنيا – ولم يصل الينا – .

٦ ــ **رسالة الغفران** وهي من اعظم آثاره وأحقها بالخلود . وقد سميت كذلك لأنه يستعمل فيها لفظة « الغفران » كثيراً .

٧ ــ **القائف** وهو كتاب ألفه ابو العلاء على معنى كليلة ودمنة .

٨ – مجموعة اخرى من الرسائل منها (**رسالة الطير**) و (**رسالة الملائكة**).

وكان من عادة ابي العلاء ان يتبع الكتاب من كتبه بشرح له مستقل يفسر فيه غريبه ويبين غامضه ويكشف مغلقه ، وقد يكتفي في ذلك بكتاب واحد كما فعل في (منار القائف) وهو شرح لكتاب (القائف) (وضوء السقط) وهو شرح لكتابه (سقط الزند) (وخادم الرسائل) وهو شرح لغريب ما في رسائله. وقد يزيد فيضع كتابين او اكثر لشرح الكتاب الواحد، كما فعل في « الفصول والغايات» فسّره بكتابي « اقليد الغايات» و «السادن» وكذلك «اللزوميات» اتبعها اربعة كتب : « زجر النابح » و « بحر الزجر » و « الراحلة » و « راحة اللزوم » .

اسلوبه

بدأ ابو العلاء في قرض الشعر منذ بلغ الحادية عشرة وظل يقول الشعر الى ان مات . ويمكن تقسيم شعره الى ثلاثة اطوار : (١) طور الصبا والحداثة وينتهي حين بلغ العشرين . (٢) وطور الشباب وينتهي حين عاد من بغداد . (٣) وأخيراً طور الكهولة والشيخوخة وينتهي بموته .

ففي الطور الاول حيث كان قليل النضج كان شعره قليل الصقل كثير التكلف والمبالغة يعوزه النضج ومتانة اللفظ ورصانة المعنى المتقن والعميق، لأن همه التنميق والترقيش وإظهار التفوق والنبوغ ، فقد جعل وكده في هذه المرحلة اللغة والصناعة ، فكانت ألفاظه اكثر من معانيه.

وعندما زاد نضجه في طور الشباب وكثرت افكاره ومعانيه اهمل التنسيق والترقيش وأغفل الصناعة اللفظية وقلّ ما في شعره من تكلف ومبالغة . فزاد متانة واتقاناً واقتصاداً في اللفظ والمعنى،وأصبح اقدر على تمثيل عواطف الشاعر ولواعج نفسه .

لكن الفشل الذي مني به في بغداد وما لقيه من عنت بعض الحكام فيها ، وما اعقب ذلك من تبدل في طباعه ومشاعره ومن نقمة على الحياة والوجود — كل اولئك جعله ينهج نهجاً صارماً في حياته ويتشدد في كل شيء ، في القول والعمل والفكر . ولذلك نجد شعره في طوره الاخير يمتاز بالتشدُّد في التماس الإجادة وإيثار القافية الصعبة والتزام ما لا يلزم منها ، ليجعل من القافية مجالاً لإظهار عبقريته ومسرحاً لإبراز مواهبه ونبوغه ، وقد ساعده على ذلك لزومه داره لا يبرحها قرابة نصف قرن . فكيف يسلي عن نفسه ألم الوحدة ويهوّن عليها احتمال الفراغ إلا بهذا العبث الذي يشعرها ويشعر الناس بأنه قد ملك اللغة وسيطر عليها ؟ وكذلك نجده في هذا الطور يتشدّد في محاكاة المتقدمين مؤثراً الالفاظ البدوية الجزلة والأسلوب البدوي المطبوع ، وكان لا يتحضر في شعره إلا اذا ألجأته الى ذلك ضرورة حازبة .

هذا ما كان من شعر ابي العلاء . اما نثره فلم يصلنا منه في طور الصبا

والحداثة شيء ، ولذلك نضرب صفحاً عنه في هذا الطور .

وكما كان شعره في طور الشباب فيه تكلف وضعف في المتانة فكذلك كان نثره في هذا الطور . لذلك لا تخلو رسائله من السجع والألفاظ الغريبة والمبالغة ، فلا يجد فيها المرء إلا ألفاظاً مرصوفة وكلمات مزخرفة ، يزيّنها السجع وتتفاوت في المتانة والقوة .

اما في طور الشيخوخة والعزلة فقد كان نثره – كشعره – يمتاز بالصرامة والتشدد في الصنعة اللفظية والتزام ما لا يلزم من السجع وإيثار الغريب . حتى اذا كان المعنى الواحد يمكن اداؤه بعبارات واضحة وبعبارات غامضة ذات ألفاظ غريبة ، اختار الثانية، كما ترى في (رسالة الغفران) اما المبالغة فقد قلّت ، ولكنها لم تنمحِ . وهناك ظاهرة اخرى تبدو في نثره في هذا الطور وهي ولعه بالشروح المقحمة . ففي (رسالة الغفران) مثلاً شروح معترضة تكاد تجدها في كل صفحة ، فهو حريص على تفسير كل ما غمض من ألفاظه . وقد بلغ ولع ابي العلاء بهذه الطريقة أن ضحى في سبيلها بالجمال الفني ووحدة السياق ونسق الجمل وترتيب المعاني . ولما كان النثر اقل قيوداً من الشعر وأكثر حرية فان أظهر ما يطالعك به نثر ابي العلاء في هذا الطور قدرته على استقصاء المسألة التي يعرض لها واستيفائها حقها من البحث حتى انه ليبعث الملل في نفس القارىء المتعجل ، وإن كان يرضي الباحث المحقق .

اخلاقه وسجاياه

ان ابرز صفات المعري زهده وإعراضه عما في هذه الحياة من متاع ، وكذلك عفته وقناعته واعتداده بنفسه التي ارتفع بها عما تحتلج اليه الحياة من صراع وآثرها بالعافية وألزمها القصد والاعتدال ، وضنّ بها على الكذب والمين وعلى البيع والشراء . كان ابو العلاء يحب ان يقدم الانسان على الخير لأنه الخير، وأن يحجم عن الشر لأنه الشر، فلم يكن يكره شيئاً كما كان يكره انتظار الجزاء. كان عفيف النفس والخلق والرأي والعقل جميعاً وكان لا يخشى في الحق لومة لائم . ومن اجل هذا لم يكن حلو الأثر في النفوس الضعيفة

ولا عذب الصوت في آذان الذين في قلوبهم مرض ، كما لم يكن محبب النفس الى الذين يتصلون بـــه فيرون منه هذه الخشونة التي تأتي من صراحة الخلق وهذه الغلظة الذي يبعث عليها ايثاره للحق. وحسبنا ان نعلم انه قضى حياته او شطراً عظيماً منها مقلاً من المال مكثراً من الأدب والعلم ، فـــلم يتكسب بالشعر ولم يكلف نفسه مذلة السؤال على مـــا مرّ معنا في ترجمته . ومن أظهر اخلاقــه ضبط النفس وقهر الشهوات . فهو لم يدع لنفسه شهوة إلا أذلها ولا عاطفة إلا اخضعها لسلطان عقله. ان رجلاً ينيف على الثمانين من غير ان يتزوج ومن غير أن يرغب في النسل الذي هو أشد الملذات استئثاراً بالنفس واستحواذاً على القلب — مع شدة حاجته الى ولد صالح يعينه على أعباء الحياة او يسليه عن همومها — لمالك نفسه ومسيطر على شهوته وباسط سلطان عقله على مباله من حس وشعور .

وكذلك كان ابو العلاء كريمـــاً سخيّاً طيب النفس يبذل المال اذا ملكه وكان رقيق القلب شديد الرحمـــة كثير العطف على الضعيف انساناً كان او حيواناً . لقد كان يرحم النحل ويلحّ في ان لا ُيشتار ما تجمع لنفسها ، وكان يرحم الدجاج ويفزع اذا قدمت اليه ويرد الناس أشنع الرد عن ابتائها . لقد مرض ابو العلاء فوصفوا له الفروج فامتنع ، وألحـّوا عليه حتى اظهر الرضى ، فلما قدم اليه لمسه بيده فجزع وقال : « استضعفوك فوصفوك ، هــلا وصفوا شبل الأسد » ، ثم أبى ان يطعمه .

فالمعري لم يأكل شيئاً من الحيوان ولا من منتجات الحيوان لا اللحم ولا اللبن ولا البيض ولا العسل ولا السمك ، بـــل كان يعيش على العدس والزيت والتين والدبس ، ويظهر دوام الصوم وكان يلبس خشن الثياب . ويُحكى عنه انه كان برهمياً .

فإذا كان ابو العلاء يعطف على الحيوان كل هذا العطف فما قولك بعطفه على الانسان ؟ نعم اننا لنجد لديـــه سخطاً على الناس غـــير قليل ، ولكنه سخط مصدره الرحمة لهم والحدب عليهم . فقد كان محباً لهم رفيقاً بهم ، يلين لهـــم

حيناً ويعنف بهم احياناً ، وما كان في تقريعه اياهم إلا مؤثراً بالنصيحة لهم ، يمنحهم قلبه وروحه . لقـــد استقصى عيوب الناس وتعمق نفوسهم فأظهر دخائلهم في لهجة عنيفة حادة قاسية . لكنه كان متجنباً كل التجنب للاقذاع وإذاعة الفحشاء ، فهو لا يريد بهجائه اساءة ولا انتقاماً ولا تشهيراً ، وإنما هو صاحب اخلاق يريد التهذيب والتأديب والاصلاح . وقـد تغلبه الحدة احياناً فتجور بـه عن القصد وتخرجه عن طور الفيلسوف الى طور الشاعر الهجّاء ، ولكنه حسن النية على كل حال قاصد الى الخير والبر .

تشاؤمــه

ان التشاؤم هو اخص مـــا يميز تفكير المعري وهو أبرز الملامح فيه ، إذ يتجلى في كل نظرة ألقاها على الحياة والناس والمجتمع . فهو لا يرى الدنيا إلا من وجهها الكالح وأنيابها المكشرة .

وهذا التشاؤم قـد فرُض على ابي العلاء فرضاً لا خيار له فيه ! فقد فجعه القدر ببصره وهو صغير ، ثم بأبيه هو ثم بأمه . وآتاه عقلاً فذاً ثم تركه عاجزاً لا يستطيع شيئاً إلا بغيره ، محروماً من نشاط الحركة ممنوعاً من الجـد وهو يحمل في نفسه طموح العباقرة وإرادة العظماء . وهكذا شاع الظلام في دنياه وهو لا يزال طفلاً يستقبل الحياة ، وبادرته الأيام بالعبوس والتجهم ولداتـــه يعبثون ويلهون ناعمي البال لا تشغلهم هموم العيش ونكد التفكير في المستقبل . ان العُمي كثيرون ولكن الأذكياء بينهم قلة ، فليس العمى في ذاته مصيبة ، وإنما المصيبة هي الشعور بـه ، وهذا الشعور يزاد بازدياد حدة الذكاء . فعقل المرء محسوب عليه كما يقولون . ولذلـك لا نرى كل اعمى يشتكي دهره كأبي العلاء إذ ليس كل اعمى له ذكاء ابي العلاء . ان الانسان بطبعه أشقى الكائنات وأتعسها وما ذلك إلا لأنه يفكر . فليس سوى الانسان – كما مرّ معنا [1]– من يتألم بالتفكير وليس سواه من يشقى بالتفكير . وكلما زاد حظه من التفكير زاد شقاؤه . ولذلك صح قول الشاعر :

---

١ – انظر صفحة ٢٢ – ٢٥ .

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله   وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فأبو العلاء كان من اولئك الأفراد القلائل الذين كان التفكير وبالاً عليهم . أجل ، ان عقله قد جنى شراً عليه . فذكاؤه الخارق كان له بمثابة العدسة المكبرة التي لا تُري الاشياء على حقيقتها بل هي تضخمها وتزيد في إبعادها . فقد جعله عقله الكبير مرهف الحس رقيق الشعور ، يرى ما لا يرى الآخرون ويحس اشياء يمر بها غيره سراعاً لا يلتفتون اليها ، وذلك سر عبقريته كما هو سر محنته . فقد استطاع ان يصوّر مأساة الحياة في عصره ويرصد مهازلها ويتعقب شرورها وأخطاءها، فتحسُّ وأنت تقرؤه شكاة نفسه وتشعر بلوعته وحسراته حتى لتكاد تنفذ الى صميم عالمه المضطرب الحزين .

وليس غريباً ان يجفو الدنيا ويُعرض عما فيها من بِشْر وإقبال بعد ان جفته وأعرضت عنه ، وأن يندد بها بعد ان غدرت به ، وأن يسخط عليها ويكون لها قالياً وعليها زارياً بعد ان كشّرت عن انيابها ، وكشفت له ظهر المجن . فمن الطبيعي والحالة هذه ان يزهد بها وقد اقبلت على غيره ، وأن يرغب في الموت وقد اعيته الحياة . ومن هنا اسرافه في ذم الدنيا وأهلها وتنفيره الناس منها وتذكيرهم بشرورها وغدرها وحثهم على العزوف عنها . وقد اتخذ (ام دفر) كنية لها فقال :

قد تركنا لأهلها ام دفر   وقعدنا عن شغلها فأحتبّينا
على ام دفر غضبة الله انها   لأجدر انثى ان تخون وأن تخنى

ان عدداً قليلاً من الناس يبحثون عن الحقيقة . فسواد البشر إنما يطلبون العافية بأي ثمن ويسعون الى الراحة كيفما اتفق . لذلك يفرون من الحقيقة ويصنعون الأقنعة الواقية التي تحجبها عن ابصارهم . فإذا شذّ من بينهم من يكشف القناع ويرفع النقاب ويميط اللثام بادروه بالأوهام والمثل والعقائد بل والفلسفات (ويكاد يكون المعنى واحداً)، ووسموه بالتشاؤم وسفّهوا احلامه وأقواله وأوسعوه لوماً وتثريباً . هكذا خُلق الناس ، وهذه هي فطرتهم . انهم ينشدون راحة الاعصاب لا اعاصير الفكر ، وتبديد المخاوف لا زيادة

الفزع ، والشعور بالقوة لا الإقرار بالضعف . انهم يريدون ان يروا الاشياء بأمانيهم وأحلامهم لا بمقتضى عقولهم وأفهامهم . انهم متفائلون بالطبع والغريزة فيما لهم من سعداء ! وأما المتشائمون فإنهم لفرط احساسهم وقوة شعورهم ووعي وجدانهم يرون الاشياء على سجيتها دونما زخرف او زينة . ولذلك فهم اقرب الى إدراك عيوبها وإدراك الآلام التي تكمن وراءها . انهم اصدق حكماً من المتفائلين ولكنهم أشدّ تعاسة ، بينما المتفائلون اكثر غباء ولكنهم في مقابل ذلك اوفر حظاً من السعادة . فما العمل اذا كان الغباء هو العملة الاكثر تداولاً في هذا العالم !

اجل ان التفاؤل يورث الغباء ، ولكن التشاؤم يثير الخيال وقد يحفز الى الخلق والاختراع . انه فعالية ونشاط ، بينما التفاؤل ركود واستسلام .

لقد اعطى المتفائلون الرؤى العذبة والأحلام الجميلة ، وأما المتشائمون فقد اعطوا الثورات والحضارات وحركات التوعية والإصلاح .

ان التشاؤم ليس خطراً على الحياة وإلا لما ُقوّم اعوجاج او اقيلت عثرة . اجل انه ليس خطراً ولكنه ناقوس الخطر . فالناس يحبون ان يظلوا سادرين في اوهامهم ، انهم يرحبون بمن يدغدغ احلامهم ويقول لهم اطمئنوا ، لا بمن يقول لهم احذروا !

والمعري من هذا القبيل. فهو ما فتيء ينقد ويحذر ويدعو بالتي هي احسن او التي هي اسوأ ، دون ان يخشى في ذلك لومة لائم . فحسبه ان يرضى عقله وضميره رضي عنه الآخرون ام لم يرضوا . ولذلك نقد الحكام والولاة وندد بالعتاة الغاشمين منهم الذين وسّد اليهم الحظ الإمرة على الناس فوقعوا على اموالهم وقوع البزات على بغاث الطير ، وجاءهم المتظلمون يشتكون فأجتبوا خصماً واجتووا خصماً ، ونزعوا يد المالك ووضعوا يد الغاصب ؛ وكان معهم من بطانة السوء قوم غلظت قلوبهم وصفقت وجوههم ، فليس لأدمع الباكين الى رحمتهم من سبيل . لقد بصّر ابو العلاء الناس بحقوقهم المضيمة وكان في دهر العربية سباقاً الى فتح أعين الأمة وتبصيرها بحقوقها ، ونادى بأن الأمراء

للأمة أجراء :

مُلّ المقام فكم أعاشر أمة أمرت بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها وعدوا مصالحها وهم اجراؤها

وناجز ابوالعلاء ايضاً رجال الدين من جميع الطوائف حرب النقد وعنّف عليهم بالتلوام فندد بهم وكان يرى فيهم جماعة اللبوس الكاذب، والقول الخالب، ومستبطنة النفاق ، وأهل التدليس والتملق ، ومتخذي الدين أداة لجر المغانم ودفع المغارم . اجل انه لم تخف عليه مناسكهم الباطلة ومظاهرهم الكاذبة ودسائسهم الخفية ، وكان عصره يعج بهم . فكثيرون منهم في مجالس الملوك وأرباب السلطان وبطانة السوء ، وكثير منهم كانوا من اهل الحل والعقد والمناصب الكبيرة . انهم لا يبتغون سوى در السحاب وملء الجيوب والإرجاف بالغباء والغفلة ونشر الاوهام . منهم الفتنة وإليهم تعود .

فهو ساخط على هؤلاء جميعاً يندد بهم ويقرّعهم من اللوم بكل قارعة ، ويذمّ دنياهم حتى اصبح وأنه لأكثر الشعراء ذماً للدنيا ولكل انحراف فيها ، فهو لم يُعرف بخصلة اظهر من ذم الدنيا والتشنيع على اهلها .

وقد ذهب في هذا التشاؤم مذهباً شططاً . ففي سَوْرة من سورات تشاؤمه يهوي على الطبيعة الانسانية لوماً وتقريعاً ، فيقول ان الناس من اصل فاسد رغم ان الظاهر يوحي احياناً بغير ذلك :

ان مازت الناس اخلاق يقاس بها فانهم عند سوء الطبع أسواء
يكفيك شراً من الدنيا و منقضة ألاّ يبين لك الهادي من الهاذي

●

ولم يأت في الدنيا القديمة منصف ولا هو آتٍ بل تظالمنا جزم

والأديان غير صالحة لتهذيب البشر :

وأراد ربك ان يهذب خلقهُ فاذا البرية ما لهـا تهذيب

●

لم يقـدر الله تهذيباً لعالمنا فـلا ترومن للأقوام تهذيباً

وهم كذلك لأن الأصل الذي انحدروا منه فاسد :

تفرع الناس من اصل به درن فالعالمون اذا ميزتهم شَرَعُ

والناس كذلك في كل زمان ومكان فليس جيل من الناس بأفضل من غيره:

شكوت من اهل هذا العصر غدرهم لا تنكرن فعلى هـذا مضى السلف

فاذا شككت في هذا أكده بقوله :

لا يخدعنك آخرانا كأولنا في نحو مـا نحن فيه كانت الأمم

وفي سَورْة اخرى من سورات تشاؤمه يقول ان الشر في هذا العالم اكثر من الخير ، بل ان الخير امانٍ ووعود ، وأما الشر فحقائق ووقائع :

عرفت سجايا الدهر أما شروره فنقد ، وأمـا خيره فوعود

●

اذا كانت الدنيا كذاك فخلِّها ولو ان كل الطالعات سعود

●

ألا انمـا الدنيا نحوس لأهلها فما من زمان انت فيه سعيد

فالحياة تعب كلها ، والوجود شر ، كيف لا وإن الآلام التي يعانيها الانسان في سكرات الموت تفوق كثيراً سرور ساعة الميـلاد . والعجيب ان الانسان لا يفتأ يطلب المزيد منها :

تعب الحياة كلها فمـا اعـ جب إلا من راغب في ازدياد

ان حزناً من ساعة الموت اضعا ف سرور في ساعـة الميلاد

لذلك كره ابو العلاء الحياة وآثر الموت وتمنى للوليد ألا يولد وللحي ان يفنى فقال :

فليت وليداً مات ساعة وضعه ولم يرتضع من أمـه النفساء

والموت رقاد يستريح فيه الانسان ، وما الحياة إلا من قبيل الأرق :

ضجعة الموت رقدة يستريح الـ جسم فيهـا والعيش مثل السهاد

لذلك فهو يربأ بأصدقائه عن طلب الدنيا :

فلا تطلب الدنيا وإن كنت ناشئاً فاني عنها بالأخلاءّ أربأ
وما نُوب الايام إلا كتائب تُبث سرايا او جيوش تعبأ

فلتخسأ الدنيا وليخسأ طلابها ، فانها بحر هائج اشتدت الرياح براكبيه ، فهل للسفن ان ترسو فيه ؟

خسئت يا أمنا الدنيا فافٍ لنا بنو الخسيسة أوباش أخساء
يموج بحرك والأهواء غالبة لراكبيه فهل للسفن إرساء ؟

فالتعلق بالحياة جهل كبير ، وأنّ فقدها حظ عظيم :

رغبنا في الحياة لفرط جهل وفقد حياتنا حظ رغيب

والانسان لا ينقذه إلا الموت ، ولا ينجيه سوى قطع المواليد :

لو ان كل نفوس الناس رائية كرأي نفسي تناءت عن خزاياها
وعطلوا هذه الدنيا فما ولدوا ولا اقتنوا واستراحوا من رزاياها

لذلك يعنّف ابو الحياة كل ناسل ويزين للرجال البعد عن الزواج ، فأراهم جناية آدم على البشر بمثل قوله :

أكان ابوكم آدم بالذي أتى نجيباً فترجون النجابة بالنسل ؟

وأكثر من هذه الدعوى في (لزومياته) وكان يجاهر بأن الانسان قد وّطن نفسه على المكاره بأتيانه النسل ، فلو كان حازماً لما نسل :

كلٌ على مكروهه مبسل وحازم الاقوام لا ينسل

وكان يدعو الناس الى شغل جدي فيه نفع للمجتمع وينهاهم عن الاشتغال بالزواج والتوليد ، وكم اطال القول بأن الأب إنما يجني الشر على ولده بجلبه الى الدنيا :

فدونك شغلاً ليس هذا لعله يعود بنفع لا كشغلك بالنسل
ابوك جنى شراً عليك وإنما هو الضبُّ إذيسدي العقوق الى الحسل

بل ان الأب لا يزال جانباً على ولده حتى ولو كان ولده ملكاً او خطيباً:

على الولد يجني والد ولو أنهم ملوك على امصارهم خطباء

لذلك لم يتزوج ابو العلاء ، وقد قدّمنا انه اوصى ان يكتب على قبره :

هـذا جناه ابي عليّ وما جنيت على احد

والمرأة اصل كل بلاء ولذلك ينادي المعري بدفنها :

ودفن – والحوادث فاجعات – لإحداهن إحـــدى المكرمات

بل يؤكد ان دفنهن خير لهن من الكلل والخدور :

ودفـن الغانيات لهن اولى من الكلل المنيعة والخدور

وخشي ان يحسب الناس نقده مصبوباً على المرأة المسلمة وحدها فقال :

وساو لديك أتراب النصارى وعيناً من يهـــود ومسلمات

وما نحسب ابا العلاء جاداً في هذا الشطط ، وإنما هي جمحة خيال عرض فيها صوراً رائعة من امثلته وحكمه واخيلته وافتنانه. انه تهويل شاعر لم يجد مجالاً لإظهار عبقريته اوسع من نقـد الدنيا وأهلها والتحذير منها فكان بحق مجلياً في هذا الغرض ، فلا يصح ان تؤخذ كلماته على انه يعنيها كلمة كلمة . فهو يبالغ في بعض الأمور ويتجوز في بعض اخر، ويهيم في كل واد على طريقة الشعراء ، لحرصه على نكتة يقصد اليها او غرض يريده ، فـلا يبلغ ذلك إلا بالغلو والتهويل . انه شاعر ، فلنزن كلامه بميزان الشعراء .

موقفه من العقل

يؤمن المعري بالعقل ايماناً وطيداً ، وقد صرح بإيمانه به في مواضع كثيرة من (اللزوميات)، خاصة، و (رسالة الغفران) و(الفصول والغايات) عامة. فالعقل هو المرشد الامين وهو الهادي الى الحق، وهو المنقذ من الحيرة والضلال فهو اصل من اصول المعرفة فلا سبيل اليها بدونه :

إذا تفكرت فكراً لا يمـازجه فساد عقل صحيح هان ما صعبا

ولو صفا العقل ألقى الثقل حامله عنه ولم ترَ في الهيجاء معتركا

ويحذّر ابو العلاء من ترك العقل ويندد بمن لا يهتدي بهدية . فـــلا قيمة للانسان اذا جُرد من العقل :

فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة وانظر بقلب مفكر متبصر

تركت مصباح عقل ما اهتديت به والله اعطاك من نور الحجا قبساً

وقد بلغ من ايمان ابي العلاء بالعقل وتمجيده اياه واطمئنانه الى احكامه وأقضيته أن جعله افضل نصير وخير مشير، بل لقد أعلن إمامته وجعله نبيّاً يأتي بالغيب:

كذب الناس لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء
فإذا اطعته جلب الرحمة عند المسير والارساء

●

ايها الغر قد خصصت بعقل فاسألنه فكل عقل نبي

ولا يقتصر المعري على تحكيم العقل في المسائل التي جرت العادة على تحكيمه فيها، بل لقد اراد ان يكون العقل حكماً في كل شيء حتى في العبادات وأمور الدين. فهو انما يزدري شيئين: التقليد والاخبار المروية. ولذلك نراه يتلقى كل خبر مرويّ او كل عادة شائعة بميزان العقل:

هل صح قول من الحاكي فنقبله ؟ ام كل ذاك اباطيل واسمار

●

جاءت احاديث إن صحت فإن لها شأناً ولكنّ فيها ضعف اسناد
فشاور العقل واترك غيره هدراً فالعقل خير مشير ضمه النادي

●

يقولون ان الجسم ينقل روحه إلى غيره حتى يهذبه النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

لكن اذا كان العقل في نظر أبي العلاء اسمى المواهب الانسانية واعزها فليس معنى ذلك انه معصوم عن الخطأ. فهناك مشكلات ميتافيزيقية يعجز العقل عن حلها والقضاء فيها برأي قاطع، فمن الواجب تركها حيث هي فليست في متناول التفكير الانساني. فإنما قصارى العقل ان يجدّ ما وسعه الجدّ وان يفهم ما استقام له الفهم وان يدبر اموره في هذه الحياة كما تستقيم له الظروف، فإذا انتهى إلى حيث لا يطيعه وقف وقفة المتواضع الذي لا يطغى ولا ينكر ولا يتورط في هذا الانكار العنيف الذي يثير اليأس والبؤس والقنوط:

سألت عقلي فلم يخبر فقلت له   سل الرجال فما أفتوا ولا عرفوا
قالوا فمالوا فلما ان حدوتهم   الى القياس أبانوا العجز واعترفوا

●

أمور يلتبسن على البرايا   كأن العقل منها في عقال

●

وقد أعمل الناس أفكارهم   فلم يغنهم طول إعمالها

●

أما اليقين فلا يقين وانما   أقصى اجتهادي ان أظن وأحدسا

●

انما نحن في ضلال وتعليل   فان كنت ذا يقين فهاته

●

متى عرض الحجا لله ضاقت   مذاهبه عليه وان عرَضْنهْ

لكن تشاؤمه يغلبه في بعض الاحيان فيكفر بالعقل ويجرده من كل قدرة على المعرفة حتى ليجعل العالم والجاهل سواء :

فِهمُ الناس كالجهول وما يظفر   إلا بالحسرة العلماء

●

وما العلماء والجهال إلا   قريب حين تنظر من قريب

وفي هذه السَّوْرة من التشاؤم ينفي ابو العلاء ان يوجد انسان اوتي العقل والرشد :

ما كان في هذه الدنيا اخو رشد   ولا يكون ، ولا في الدهر احسان
وانما يتقضّى المُلك عن غير   كما تقضّت بنو نصر وغسَّان

معتقد ابي العلاء في الدين والخالق

كان ابو العلاء لا يشك في وجود خالق عظيم قادر حق متصف بصفات الكمال ، لا تدركه العقول ولا تبلغه الافهام :

لا ريب ان الله حق فلتعُد   باللوم أنفسكم على مرتابها

●

والله حق من تدبر أمره عرف اليقين وآنس الاعجازا

●

والله حق وان ماجت ظنونكم وان أوجب شيء ان تراعوه

●

حِكَمٌ تدل على علم قادر متفرد في عزه بكمال

●

أما الإله فأمر لست مدركه فاحذر لجيلك فوق الأرض اسخاطاً

●

والله اكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صارا

وهكذا فالإيمان بالله أمر مقرر لا يشك فيه المعري ولا يتكلف الدليل عليه :

اثبتٌ لي خالقاً حكيماً ولستُ من معشر نفاة

وقد مدح محمداً عليه السلام في مواطن كثيرة من شعره حسبنا منها قصيدته التي يقول فيها :

دعاكم الى خير الامور محمد وليس العوالي في القنا كالسوافل
فصلى عليه الله ما ذرّ شارق وما فتّ مسكاً ذكرُه في المحافل

غير انه إذا كان ايمان المعري بالله لا تزعزعه الشكوك . فإن معتقده الديني لم يسلم من الغمز . والذي يبدو لنا ان المعري يفرق بين الدين كروح والدين كشريعة ، الدين كشعور صوفي غامر والدين كطقوس ورسوم وشعائر خارجية متحجرة . فهو ككل مفكر لا يُعنى بجزئيات الدين وتفاصيله وما فيه من تفاهات يحرص عليها الفقهاء والمتزمتون من اهل الشرع ؛ وانما هو يعنى – وبالدرجة الأولى – بالكليات والاتجاهات العامة التي يتسم بها الدين وما يتميز به من عمق الشعور بالواجب وانسحاق القلب والروح . ولما كان الكثيرون لم يستطيعوا الارتفاع إلى مستوى تفكير المعري فقد دأبوا على تسقط عبارات تندُّ عنه في لحظات لا نعلم على جهة القطع ما

يعصف بنفسه فيها من دوافع وتيارات ، فيأخذه بها اهل الشرع ويعلنون النكير عليه كأنما جاء شيئاً إدّاً . انهم أطفال لم يبلغوا الحلم ينظرون من خارج ولا يستطيعون ان ينفذوا الى ضمير الأشياء . ونشط قالة السوء ، « ورجموه بالالحاد والتعطيل والعدول عن سواء السبيل . فمنهم من وضع على لسانه أقوال الملحدة ، ومنهم من حمل كلامه على غير المعنى الذي قصده ، فجعلوا محاسنه عيوباً ، وعقله حمقاً ، وزهده فسقاً ، ورشقوه بأليم السهام ، واخرجوه عن الدين والاسلام ، وحرّفوا كلمه عن مواضعه ، واوقعوه في غير مواقعه » كما يقول ابن العديم [1]

لقد تعاموا عما في شعره من تمجيد الله والاقرار بوحدانيته والاشادة بكتابه وتعظيم نبيه ولم يلتفتوا الا الى اقوال صدرت عنه بدوافع متعددة ، فأظهروا من الغيرة على الدين والحمية له تجاهها ما لم يظهروه تجاه اباحة الحرمات وانتهاك المقدسات واكل الحقوق . ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على ان ابا العلاء كان نسيج وحده فكراً وقلباً ووجداناً ، فظل غريباً بين قوم لم يفهموه ولم يبلغوا مقاصده . وقد اشار إلى هذا المعنى حين قال :

اولو الفضل في اوطانهم غرباء   تشذّ وتنأى عنهم القرباء

لقد أراد أن يرتفع بهم فكفروا به وان يسمو على صغائرهم فتألبوا عليه ، وحكوا زندقته بالأسانيد ، ولعنه من جاء بعدهم بالتقليد لكلمات جرت على اللسان تخفيفاً عن كرب واحتجاجاً على فساد وانكاراً لنفاق وتدليس ، ولكنهم لم يحركوا ساكناً لمجالس الشراب ومحافل اللهو والمجون والجهر بالمنكر كأن لم يكن في الدنيا غير أبي العلاء عدواً لدوداً للاسلام والمسلمين .

لقد نسوا – أو تناسوا – ان ابا العلاء كان شديد التمسك بدينه

---

١ – نقلاً عن الدكتورة عائشة عبد الرحمن : ابو العلاء المعري ، سلسلة اعلام العرب رقم ٣٨ صفحة ٢٣٩ .

محافظاً على شعائره ، وكانت الصلاة عنده اعظم شيء في حياته ، لذلك كان يحث عليها في مواطن كثيرة من شعره :

وشاهدٌ خالقي ان الصلاة له ابر عندي من درّي وياقوتي

●

خذوا سيري فهن لكم صلاح وصلوا في حياتكم وزكّوا

●

اذا كنت في دار الشقاء مصلياً فانك في دار السعادة سابق
اذا الحر لم ينهض بفرض صلاته فذلك عبد من يد الدهر آبق

لقد دأب على الصلاة وأقام عليها بحيث لم يحدثنا مترجموه أنه تركها في سفر ولا حضر ولا صحة ولا مرض ، بل انه لما عجز عنها قائماً قضاها قاعداً . وكان اكثر أيامه صائماً . لقد كان عفّ اللسان واليد ، طاهر الذيل والسيرة ، ولم يُعرف انه اساء إلى أحد أو أضرّ بأحد. ولم يُنقل عن احد من الناس — على كثرة من كانوا شديدي الحرص على تسقط عثراته والتنقيب عن مساوئه وزلاته — انه انهمك في منكر او اجترح سيئة او صدر منه ما يخالف الدين والآداب ، ولم يحدثنا احد انه شذ في شيء من اعماله عن سنن الشريعة الاسلامية . ومن استقرأ أفعاله لم يجد فيها غير التقى والصلاح والنسك وعمل الخير والاخلاص في العمل . فتقوى الله عنده هي افضل ذخيرة وذكره خير شاغل . فليت شعري هل يطلب الإسلام من اتباعه اكثر من هذا ام على قلوب اقفالها ؟

لنستمع إليه يقول :

ليُشغل بذكر الله عن كل شاغل فذلك عند اللب خير كلام

●

ومن يُبتل بالدنيا وسوء فعالها فليس له إلا التعبد والنسك

●

فعليك بالتقوى ذخيرة ظاعن ان التقية افضل الاذخار

ومن يذخر لطول العيش مالاً فإن تقاي عند الله ذخري

ذوو النسك خير الناس في كل موطن وزيُّهم بين المعاشر خير زيِّ

لقد أغفل شانئوه كل هذا وظلوا في ظنونهم يعمهون ، وهم الذين يعظون صباح مساء ان الظن لا يغني من الحق شيئاً .

ولا مجال للقول ان ابا العلاء يكذب وينافق ويدلس عندما يدعي الحرص على الصلاة وشعائر الدين ، فليس ابغض على أبي العلاء من الكذب والنفاق والتدليس . ثم ان من ينافق فإنما ينافق تملقاً وتزلفاً ، لقد زهد أبو العلاء بما في ايدي الناس وعف عنهم وتخلى عن كل هذا العالم ، فلِمَ يتزلف اذن وفيم عساه يتملق ؟ وعلى كل حال ليس ابو العلاء بالذي يزيف وجدانه أو يقول ما لا يعتقد لعرَض من الدنيا قليل ، وانما يقول ما يقول عن معاناة صادقة وإيمان مُعاش .

وكان أبو العلاء حسن الظن بربه كبير الأمل برضاه طامعاً بعفوه وغفرانه :

ان ادخل النار فلي خالق يحمل عني مثقلات العذاب

وما كان المهيمن وهو عدل ليقصر حيلتي ويطيل لومي

أؤمّل عفو الله والصدر جائش اذا خلجتني للمنون الخوالج

أأخشى عذاب الله والله عادل وقد عشت عيش المستضام المعذب؟

ليفعل الدهرُ ما يهمّ به ان ظنوني بخالقي حسنةٌ

لا تيأس النفس من تفضّله   ولو أقامت في النار ألف سنة

أجل ليس الدين عند أبي العلاء رسوماً وشعائر خارجية لا تتخلل القلب والجوارح ، وانما هو فعل الخير وترك الشر وخلو الصدر من الغل والحسد :

ما الخير صوم يذوب الصائمون له   ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وانما هو ترك الشر مطّرحاً   ونفضك الصدر من غلٍ ومن حسد

●

سبّح وصلّ وطف بمكة زائراً   سبعين لا سبعاً فلست بناسك
جهل الديانة من اذا عرضت له   اطماعه لم يُلفَ بالمتماسك

●

اذا رام كيداً بالصلاة مقيمها   فتاركها عمداً الى الله أقرب

هكذا كان مفهوم الدين عند أبي العلاء . فما يهمه انما هو روح الدين لا حروفه . فماذا يقول شانئوه اذا علموا ان هذا هو أيضاً مفهوم الدين في القرآن الكريم نفسه ؟ « ليس البرّ ان تُولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البرّ من اتقى » . فالمعري اذن ليس بدعاً في دينه ، وإنما هو يدور في صميم دعوة القرآن وتجري في رحاب القرآن ويتنفس في أجواء القرآن .

لقد دُست على أبي العلاء أقاويل كثيرة يُقصد بها الافتراء والتخرّص . فقد زعم بعضهم ان أبا العلاء « خرج ليلة الى بعض مراقب موسى عليه السلام ورفع رأسه الى السماء وقال : يا رب كلمني ، فاني افصح من موسى . قال ذلك مراراً فلم يجبه احد ، فأنشد هذين البيتين :

لقد اسمعت لو ناديت حياً   ولكن لا حياة لمن تنادي
ولو ناراً نفخت بها أضاءت   ولكن انت تنفخ في رماد

« وهذا افتراء محض من قائل ذلك ، والبيتان هما من نظم عمرو بن معدي كرب ، وقيل لدريد بن الصمة ، كما ذكر ذلك ابن نباتة »[1].

---

١ ـ محمد سليم الجندي : الجامع في اخبار ابي العلاء الجزء الاول ، صفحة ٣٩٠ .

« ومنهم من نسب اليه اقوالاً ليست في شيء من كتبه التي وصلت الينا ، ومن هؤلاء القفطي ، وياقوت ، وابن الجوزي ، وسبط ابن الجوزي ومن لف لفهم ، فقد رووا له هذين البيتين :

فلا تحسب مقال الرسل حقاً ولكن قول زور سطروه
وكان الناس في عيش رغيد فجاؤوا بالمحال فكدروه

« ورووا له كثيراً من مثل هذا[1] » .

●

على انه لا يمتنع ان يكون المعري قد تطور تفكيره فقد تكون الأبيات التي فيها جرأة على الأديان والشرائع تنتمي إلى مرحلة حياته العقلية الأولى التي تتميز بتدفق الحساسية واندفاع الرأي ، لا سيما وان (اللزوميات) ليست مرتبة ترتيباً زمانيا بل بحسب حروف الهجاء ولذلك يستحيل تتبع تفكير ابي العلاء فيها .

ان تفكير المعري لا بد انه قد تطور ، فليس من الضروري لرجل من طرازه ان يجمد على رأي واحد طوال حياته . بل لا يجمد على الرأي الواحد الا الميت . فالعقل الذي لا يتطور هو العقل الذي مات ، حتى ان الانسان ليحكم أحكاماً عديدة متباينة على أمر واحد تحت ظروف مختلفة . وهب ان أبا العلاء لم يكن مؤمناً فهل في هذا ما يُشينه ؟ ان الاسلام الذي اتسع لجميع الأديان والمذاهب والمعتقدات ، حتى تلك التي كان اكبر همها تحطيمه بأفتك الأسلحة واشدها خطراً ، هل تُراه يضيق برجل اعزل كأبي العلاء سلاحه الوحيد متانة الخلق وقوة المبدأ وصدق الشعور بالواجب ؟ ليس العجيب في أمر هذا الرجل ألاّ يؤمن بل العجيب ان يؤمن ، فان جميع ظروف حياته تهيئه لعدم الإيمان ، ومع ذلك فقد اجتاز المحنة بسلام . فحقيق بنا ان نغفر له بعض الهنات الهينات ، هذا ما لم يكن شاغلنا القشور دون اللباب ، فكفانا تعلقاً بالقشور .

١ – المصدر السابق نفس الصفحة ايضاً .

رأيه في البعث والحشر وخلود الروح

ورأيه في البعث والحشر والخلود تابع لمعتقده الديني لا ينفصل عنه . فأي هزة تطرأ على معتقده الديني لا بد أن يكون لها صدى في جزئيات العقائد الأخرى . فإذا كان معتقده الديني سليماً من وجهة نظر الإسلام كان رأيه في البعث والحشر سليماً أيضاً ، والعكس صحيح أيضاً . فاما ان يؤمن ببعض ويكفر ببعض فهذا ليس من الإيمان في شيء . ان عاصفة الشك التي لا يمكن لرجل من معدن المعري ان يسلم منها إذا ثارت به أطاحت بالاصول والفروع . فإذا ما انكشفت عنه عاد إلى إيمانه . فإنما الأمر كله مرهون هنا بهذه العاصفة التي تتناوحه بين حين وآخر كما تناوحت كل عظيم قبله .

ان امر الحياة الثانية قد حير ابا العلاء فاضطرب فيه . لقد سمع الكثير مما تناقله الناس عما وراء الموت ووعى الأخبار الواردة فيه . وقد ساء ظنه بما سمع ومن حقه أن يسوء . فليس بالرجل الذي يقبل كل ما يُلقى إليه ، والا فلا فضل على سواد الناس . قال في (اللزوميات) :

وقد زعموا هذي النفوس بواقياً تُشكل في اجسامها وتهذب
وتُنقل منها ، فالسعيد مكرم بما هو لاق والشقي معذب

فهو هنا غير مطمئن لما يسمع . ففزع الى عقله فلم يسعفه هذا العقل . فكل ما يعرفه بعقله اننا من عنصر التراب واننا نودَع الثرى فنبلى ونُنسى وتأكلنا الأرض ، وتُنتهك رممنا ولا ندري ما يحدث لنا بعد ذلك :

والأرض غذتنا بألطافها ثم تغذتنا فهل أنصفت ؟
تأكل من دب على ظهرها وهي على رغبتها ، ما اكتفت

●

والأرض تقتـات الجسوم كأنمـا هـذا الحِمام لتربهـا ميَّـارُ

●

والترب نقليه ظلماً وهو والدنا وكم لنا فيه من قربى ومن رحم ؟

●

اعلمُ اني اذا حييت قـذًى وانني بعـد ميتتي مـدرُ
كم من رجال جسومهم عفر تبنى بهم أو عليهم الجُدرُ ؟

ان الحياة بعد الموت لا دليل عليها ، وهـذا ما يؤلم حقاً . فاذا صح عذاب القبر فالأولى ان تطرحوني على ظهر الأرض ليأكلني الوحش والطـير :

قد ادعيتم فقلنا أين شاهدكم ؟ فجاء من بات عند اللب مجروحا
ان صح تعذيب رمسٍ من يحل به فجنباني ملحوداً ومضروحا
الوحش والطير أولى ان تنازعني فغادراني بظهر الارض مطروحا

فيا ليت شعري الى اين المسـير ، وماذا عسى ان يكون المصـير ؟ لست ادري :

أرى هذياناً طال من كل أمة يضمنه ايجازها وشروحها
وأوصال جسم للتراب مآلهـا ولم يدر دارٍ أين تذهب روحها

●

سنؤوب في عقبى الحياة مساكناً لا عـلم لي بالأمر بعـد مآبها

●

سأرحل عن وشك ولست بعالم على أي أمر ، لا ابالك ، أقدم

●

بنون كآباء ، وكم برَّح الردى بضب على علاته وبنون
دفنـّاهم في الأرض دفن تيقـن ولا علم بالأرواح غـير ظنون

●

اما الجسوم فللتراب مآلـها وعييت بالأرواح أنى تسلك

ان تسأل العقل لا يوجدك في خبر   عن الأوائـل إلا انهم هلكوا

فاذا كان العقل عاجزاً عن الوصول الى نتيجة ايجابية في هذا الموضوع فان المعري لا يستبعـد على قدرة الله ان تأتي بالمعجز . فقـدرة الله لا يعجزها حشر الخلق ولا بعث الأموات :

وقدرة الله حق ليس يعجزها   حشرٌ لخلقٍ ولا بعث لأجساد

●

بحكمـة خالقي طيي ونشري   وليس بمعجز الخـلاق حشري

●

ومتى شاء الذي صورنا   اشعر الميت نشوراً فنـُشر
فافعل الخير وأمّلْ غبَّه   فهو الذخر إذ الله حشر

ويبت في هذه المسألة في (سقط الزند) فيقول :

خُلق الناس للبقاء فضلت   امـة ينسبونهم للنفـاد
انما يُنقلون من دار أعما   لٍ الى دار شقوة او رشاد

لكنـه لا يتخذ مثل هـذا الموقف الحاسم في (اللزوميـات) وهي أصـدق تعبيراً عن آرائه الفلسفيـة من (سقط الزنـد) لا سيا وان (سقط الزند) يعود في اكثره الى المرحلة الاولى من حيـاته . فكل ما نجـد في (اللزوميات) حـيرة يصحبها شيء من الثقـة بالله القـادر على كل شيء . فالشكوك لم تفارقه وان كانت العودة أعز أمانيه :

اما الحقيقة فهي اني ذاهب   والله يعلم بالذي أنا لاقي
وأظنني من بعد ، لست بذاكر   ما كان من يسر ومن املاق

●

تقدم الناس فيا شوقنا   الى اتباع الأهل والأصدقاء
ما أطيب الموت لشرابه   ان صح للأموات وشك التقاء

●

يا مرحباً بالموت من متنظر ان كان ثَمّ تعارف وتلاقي

وإذ أضناه الشك وأعوزه اليقين فلا اقل من ان يرجح الحشر على طريقة بسكال ، لأنه اقرب الى امانيه :

زعم المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الاجساد قلت اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسرٍ او صح قولي فالخسار عليكما

وحبذا لو كان الموتى يعودون إذن لأخبرونا بجلية الامر :

لو جاء من اهل البلى مخبر سألت عن قوم وارخت ؟
هل فاز بالجنة عمالها ؟ وهل ثوى في النار نوبخت ؟

●

فهل قام من جدث ميت فيخبر عن مسمع أو مرا ؟

●

لو كان ينطق ميت لسألته ماذا أحسّ وما رأى لما قدم ؟

ولكن الموتى لا ينطقون فما العمل ؟ ليعلل النفس بالأمل وليجتمع بالأحبة في النوم ان فاته الاجتماع بهم في اليقظة ، لا سيما وان النوم اقرب الاشياء الى الموت . قال في (سقط الزند) :

وبين الردى والنوم قربى ونسبة وشتان برء للنفوس واعلال
اذا نمتُ لاقيت الأحبة بعدما طوتهم شهور في التراب واحوال

وقال في (اللزوميات) :

غُيِّب ميت فما رأته عين ، سوى رؤية المنام

ولكن الاحلام لا تصدق القول والهجمة كثيرة الكِذاب .

لقد أرّقه التفكير في المصير وأعياه امره . ولذلك فانه في (الفصول والغايات) – وهو من اواخر كتبه – يتمنى لو كان حجراً او حيواناً ليرتاح من التفكير في مصيره :

ليتني كنت حجراً ، لا امسي حذراً ، ولا اصبح وجراً .

طوبى لا كدر ، من نباتٍ اخدر ، لا يتوقع كائنة بعد الموت .

والذي نراه اخيراً ان موقف المعري من المصير الانساني لم يكن ثابتاً على حال واحد ، بل كان كثير الاضطراب والتموج ، اذ كان يتبع الحركة العامة لمعتقده الديني هبوطاً وصعوداً ، وهي في هبوطها وصعودها تتأثر بدوافع شتى اهمها سوراتُ التشاؤم التي ظلت تصطرع في نفسه ، وكثرةُ تجاربه وازديادُ نضجه واتساعُ خبرته وتقدمه في الرؤى والتفكير والخيال .

٨ الامام الغزالي[١]

(٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١١ م)

حياته

هو أبو حامد محمد بن محمد بن احمد الغزالي . ولد بمدينة طوس (من اعمال خراسان) من أصل فارسي ، وهذه المدينة هي اليوم خرائب تقع بضاحية مدينة (مشهد) الحديثة المعروفة . وكان والده رجلاً فقيراً صالحاً لا يأكل الا من كسب يده في عمل غزل الصوف، وكان يطوف في أوقات فراغه على المتفقهة ورجال الدين ويغشى مجالسهم ويختلف إلى مجامعهم ويتوفر على خدمتهم ويجدّ في الاحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم . وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع إلى الله أن يرزقه ابناً ويجعله فقيها ويحضر مجالس الوعظ . وقد تحققت امنيته في ابنيه الاثنين محمد وأحمد . فاما محمد فهو حجة الاسلام ابو حامد الذي كان أفقه اقرانه

---

١ - بالتخفيف نسبة الى غزالة قيل انها قرية من قرى طوس ، وبالتشديد نسبة الى الغزال على عادة اهل خوارزم وجرجان ، فانهم ينسبون الى القصار القصاري ، والى العطار العطاري والى الخباز الخبازي . والياء هنا للتأكيد . وقيل للتمييز بين المنسوب الى نفس الصنعة وبين المنسوب الى من كان صنعة والده وحده ، ولكن الغزالي بالتخفيف أشهر .

وامام اهل زمانه . واما احمد فكان واعظاً « تلين الصم الصخور عند سماع تحذيره ، وترعد فرائص الحاضرين في مجالس تذكيره » .

ولكن هذا الاب المسكين لم يُفسح له في الأجل حتى يشهد ابنيه وقد بلغا ما يتمناه لهما ، اذ قضى نحبه وهما صغيران . ويُذكر انه لما حضرته الوفاة اوصى بهما صديقاً له متصوفا من اهل الخير فقال له : « ان لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين ، فعلمهما ولا عليك أن تنفد في ذلك جميع ما أخلّفه لهما » . فلما مات اقبل الصوفي على تعليمهما الى ان فني ما كان خلفه ابوهما . وتعذر على الصوفي القيام بقوتهما فقال لهما : « اعلما اني قد انفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به . وأصلحُ ما ارى لكما ان تلجآ الى مدرسة ، فانكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما » . ففعلا ، وكان نظام المدارس يكفل للطالب القوت والتعليم ، وكان ذلك هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهما . وكان الغزالي يحكي هذا ويقول : « طلبنا العلم لغير الله ، فأبى ان يكون إلا الله » .

على ان هذا الصديق المتصوف لم يكن مجرد وصي عليهما ، بل كان معلماً لهما ايضاً . وهكذا فان استاذ الغزالي الاول كان رجلاً صوفياً .

ولسنا ندري في اي عمر ترك الغزالي وصيه الصوفي ، ولا كم أقام في مدرسته تلك .

وقد قرأ الغزالي في صباه طرفاً من الفقه ببلده طوس ، على احمد ابن محمد الراذكاني الطوسي بعد ان كان استاذه الاول بها يوسف النساج ، ثم جنح به عقله الى الاستزادة من العلم فنزح الى جرجان وهو لم يبلغ سن العشرين بعد ، وفيها تلقى العلم على الامام ابي نصر الاسماعيلي . وكان يكتب ما يتلقى من علوم استاذه دون ان يُعنى بحفظه او يودعه ذاكرته ، وهذا ما يسمى « التعليقة » . ولا ندري كم اقام في جرجان ،

غير اننا نعلم انه عاد الى طوس ومكث فيها ثلاث سنين بعد مغادرته لها ، يراجع ما تلقاه في جرجان على اثر الحادثة المشهورة التاليـة التي ذكرها في اعترافاته ، قال :

« قُطعت علينا الطريق واخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فتبعتهم . فالتفت إليّ مقدَّمُهم وقال : ارجع ويحـك وإلا هلكت ! فقلت له : أسألك بالذي ترجو السلامة منه ان ترد عليّ تعليقتي فقط فما هي بشيء تنتفعون به . فقال لي : وما هي تعليقتك ؟ فقلت : كتُب في تلـك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها . فضحـك وقال : كيف تدعي انك عرفت علمها ، وقد اخذناها منك ، فتجردت من معرفتهـا وبقيت بلا علم ؟ ثم امر بعض اصحابه فسلم إليّ المخلاة . فتركت تلك الحادثة في نفسي أثراً كبيراً وقلت في نفسي : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في امري . فلمـــا وافيت طوس اقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته ، وصرت بحيث لو قُطع عليّ الطريق لم أتجرد من علمي » .

وهذه الحادثة الطريفة ان دلت على شيء فإنما تدل على منازعه الصوفية المبكرة التي سيكون لها أكبر اثر في حياته الروحية . فهو يرى في جواب قاطع الطريق رسالة سماوية ونطقاً إلهياً لهدايته وتوجيهه وارشاده ، وهذا لعمري انما يشف عن نفحة صوفية قوية فيه لا سبيل إلى انكارها .

ثم ان الغزالي قدم نيسابور ، احدى مدن العلم والنور آنذاك ، فاتصل بامام الحرمين أبي المعالي الجويني ، وهو الذي عهد اليه وزير السلجوقيـين نظام الملك بالاشراف على المدرسة النظامية ، لانه كان عَلَـم عصره في التوحيد والأصول والمنطق ، واليه انتهت رياسة المذهب الاشعري انذاك . وكان أستاذاً جريئاً يعتمد في اثبات القضايا على التفكير الشخصي والادلة العقلية ولا يتردد في عرض الآراء الشائعة والتقاليد المتوارثة على محك النظر الحر وابداء رأيه فيها بدون مواربة او مصانعة . وستجد هذه الصفات في ابي حامد تربة خصبة

تؤتي أُكُلَها بعد حين . ونظام الملك هو الذي ابتدع المدارس النظامية (نظامية بغداد ، نظامية نيسابور ، نظامية بلخ ... الخ .) وأسسها على علوم السُّنة ليقوي نفوذ السلاجقة ولينافس بها ازهر الفاطميين آنذاك وعلوم الشيعة التي كانت تُلقى فيه . وكان نظام الملك هذا شديد التعلق بالصوفية والتعصب لهم مسرفاً في البذل عليهم وإعداد التكايا لهم ، حتى ليعاتبه السلطان ملكشاه لإسرافه في النفقة عليهم وإهمال الجيوش فيجيبه : « انا أقمت لك جيشاً يسمى جيش الليل ، اذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الليل على اقدامهم صفوفاً بين يدي ربهم ، فأرسلوا دموعهم وأطلقوا ألسنتهم ومدوا الى الله اكفهم بالدعاء لك ولجيوشك . فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون ، وبدعائهم تبيتون وببركاتهم تُمطرون وتُرزقون » . وسيكون لذلك أثر حاسم في تطور الغزالي الروحي .

وهنا تبدأ حقبة جياشة في حياة الغزالي . فقد وجد في المدرسة الجديدة من فنون المعرفة ما يصلح ان يكون منهلاً لروحه الظمأى وغذاء لعقله المتعطش ، كما وجد في استاذه المتحرر الجرأة في النظر والخروج عن مسالك التقليد . فاكب على دروس الفقه والاصول والمنطق والكلام ، وبرع في المذهب والخلاف والاصلين ، وقرأ الفلسفة ، و «أحكم كل ذلك ، وفهم كلام ارباب هذه العلوم وتصدى للرد عليهم وإبطال دعاويهم وصنف في كل فن من هذه العلوم كتباً احسن تأليفها وأجاد في وصفها وترصيفها » كما يقول ابن السبكي . وربما بدأت شكوكه هناك ايضاً .

ولكن استاذه وصديقه امام الحرمين لم يلبث ان توفي سنة ٤٧٨ — ١٠٨٥م. ورأى الغزالي نفسه ضائعاً وحيداً . ففارق نيْسابور حزين القلب كسير الفؤاد ، وكان عمره إذ ذاك ثمانية وعشرين عاماً . غير ان تفكيره قد نضج ومداركه قد اتسعت وكان له من العلم ما يجابه به العلماء الاعلام ، ومن الفصاحة والذكاء ما لا يحده الطموح . فلا عليه — وقد فقد استاذه وأطلق من اساره الذي كان يحبسه عن حظوظ نفسه وعن المغامرة الكاملة

في الحياة – ان يلتمس سبيله الى المجد ويسعى الى الظهور واكتساب الشهرة .

وهداه القدر الى معسكر الوزير نظام الملك الذي تحدثنا عنه . فلقيه هذا الأخير وأكرم مثواه وبالغ في الإقبال عليه لعلو درجته وظهور اسمه وحسن مناظرته وجري عبارته . وكان مجلس الوزير محطـة رجال العلم ومقصد الائمـة والفصحاء ، فوقعت للغزالي اتفاقات حسنة من الاحتكاك بالائمـة وملاقاة الخصوم اللدد ، ومناظرة الفحول ومناقدة الكبار . وظهر الغزالي عليهم واشتهر اسمه في الآفاق وسارت بذكره الركبان . ثم ولاه الوزير التدريس بمدرسته النظامية في بغداد ، التي كانت إذ ذاك حاضرة العالم الاسلامي بالشرق ، وأمره بالتوجه اليها . فقدم بغداد في جمادى الاولى عام اربع وثمانين واربعماية ، وسنه نحو الثلاثين ، ودرّس بالنظامية وأعجب الخلقَ حسنُ كلامه وكمال فضله وفصاحة لسانـه ، وبهرتهم نكته الدقيقة وإشاراته اللطيفة ، وأحبوه . وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا والتصنيف مدة ، عظيم الجاه زائد الحشمة عالي الرتبة مسموع الكلمة مشهور الاسم ، تُضرب به الامثال وتُشد اليه الرحال ، على حد قول ابن السبكي. وصار بعد امامة خراسان امام العراق .

ثم تفكر في نيته في التدريس ، « فإذا هي غير صالحة لوجه الله تعالى بـل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنتُ اني على شفا جرف هار » كما يقول : فصمم على الخروج من بغداد وترك جميع مـا كان عليه . لكن شهوات الدنيا ظلت تجاذبه « بسلاسلها الى المقـام ، ومنادى الايمان ينادي : الرحيل الرحيل ! فلم يبقَ من العمر إلا القليل وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما انت فيه من العلم والعملِ رياء وتخييل .

« فلم ازل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر اولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مئة . وفي هـذا الشهر جاوز الأمر حـد الاختيار الى الاضطرار ، إذ اقفل الله على لساني حتى أعتقل عن التدريس . فكنت اجاهد نفسي ان أدرس يوماً واحداً تطييباً

لقلوب المختلفة (اليَّ) ، فكان لا ينطق لساني بكلمة ولا استطيعها البتة ، حتى اورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تنهضم (لي) لقمة ، وتعدى الى ضعف القوى حتى قطع الاطباء طمعهم من العلاج وقالوا : هذا امر نزل بالقلب ، ومنه سرى الى المزاج ، فلا سبيل اليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم .

« ثم لما احسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري ، التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر اذا دعاه ، وسهل على قلبي الاعراض عن الجاه والمال »[1] .

ترك التدريس الذي كان قد اقام عليه اربع سنوات ، وفارق المنصب والجاه ، واستناب اخاه على موضعه من المدرسة النظامية ، ثم خرج من بغداد ودخل الشام وبقي فيها قريباً من سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة . فكان يعتكف في مسجد دمشق ، فيصعد منارة المسجد طول النهار ويغلق بابها على نفسه . ثم رحل الى بيت المقدس وجاور به مدة . فكان يدخل كل يوم الصخرة ويوصد بابها عليه . ويقال انه دخل الى مصر وأقام بالاسكندرية مدة ، وإنه قصد منها الركوب في البحر الى بلاد المغرب على عزم الاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش ، لما سمع عن عدله . فبلغه نعيه فعاد ادراجه وظلّ يجول في الآفاق ويزور المشاهد ويطوف على الترب والمساجد ، ويهيم على وجهه في الصحاري ويأوي القفار ، ويجاهد نفسه ويكلفها مشاق العبادات ويبلوها بأنواع القُرَب والطاعات . ودامت هذه الحالة نحو عشر سنوات .

ثم عاد الى وطنه بطوس ، واشتغل بنفسه ، وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون . ولما وزر فخر الملك احضر ابا حامد والتمس منه ألا تبقى انفاسه عقيمة ، وألحّ عليه في ذلك ، بل لقد امره امر إلزام بالنهوض الى

---

١ - الغزالي : المنقذ من الضلال صفحة ١٠٠ - ١٠١ .

نيسابور ، حتى لقد بلغ هذا الإلزام حداً كاد ينتهي ، لو أصر الغزالي على الخلاف ، الى حد الوحشة . فلبى دعوته الى حين ثم ترك ذلك وعاد الى بيته في وطنه واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جواره ووزع اوقاته على وظائف الخير ، من تلاوة القرآن ومجالسة ارباب القلوب والقعود للتدريس ، وإدامة الصيام والقيام وسائر العبادات . وكانت خاتمة امره اقباله على دراسة الحديث ومجالسة اهله ومطالعة الصحيحين (البخاري ومسلم) بعد ان لم يكن طلب شيئاً في هـذا العلم . الى ان وافاه الأجل يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة هجرية . ولم يعقب إلا البنات . وقد كان له ولد مات في طفولته اسمه « حامد » وهو سبب تكنيته « ابا حامد » .

ويذكر مترجموه انه كان له من الأسباب إرثاً وكسباً ما يقوم بكفايته ونفقة اهله وأولاده . فما كان يباسط احداً في الأمور الدنيوية ، وقـــد عُرضت عليه اموال فما قبلها وأعرض عنها واكتفى بالقدر الذي يصون دينه ولا يحتاج معه الى التعرض للسؤال والمنال من غيره .

مؤلفاتـــه . — يُعَدّ الغزالي من اغزر مفكري الاسلام مـادة ومن اطولهم نَفَساً في التأليف ومن اكثرهم انتاجاً وتنوعاً . حتى لقـد نقل النووي عن بعضهم في كثرة محصول الغزالي من الكتب والتواليف والرسالات والتصانيف انه قـد أُحصيت كتب الغزالي ووزعت على عمره فخص كل يوم اربعة كراريس . لذلك وصفه احدهم بأمير الكتّـاب . وقـد اوصل بعض المؤلفين كتب الغزالي الى حوالي (٣٠٠) كتاب مـــا بين مطبوع ومخطوط ومفقود . فقد أربت مؤلفاته المطبوعة على الاربعين كتاباً ، هذا عدا المخطوطات التي لم تطبع بعد ، وما اكثرها ! وكذلك عـدا الكتب المفقودة التي لم تصل الينا ! فهو لم يقتصر على فن واحد من فنون المعرفة ، بل له تصانيف في شتى الفنون . فقـد ألـّف في الفلسفة والكلام والمنطق والتفسير والحديث والفقه والأصول والأدب والشعر والتصوف وعلم الاجتماع

وعلم الاخلاق وعلم النفس وخواص القرآن وأسرار المكاشفات والوعظ والاعتقاد والارشاد والترهيب والترغيب والفلك والفتيا ، وفي علم الشريعة وفي علم الحقيقة ، بل حتى في علوم الحرف وأسرار الروحانيات وخواص الاعداد ولطائف الاسماء الإلهية وفي السيماء وغيرها . واذا علمت ان الغزالي قد ألّف في كل هذه الفنون ولم يعش اكثر من خمس وخمسين عاماً قضاها بين طفولة وتلمذة وتدريس وعبادة وأمراض وأسفار ، عرفت اي رجل هو!

وقد ابتدأ الغزالي بالتأليف وهو لا يزال طالباً للعلم على استاذه الجويني إمام الحرمين . ويذكر بعضهم وقوع نوع من الجفاء بين التلميذ والاستاذ سببه ابتداء الغزالي بالتدريس والتأليف في تلك الفترة المبكرة من حياته . ويظهر ان الغزالي لم يترك الكتابة والتأليف حتى في فترة السنوات العشر التي قضاها في التنقل والعبادة .

ولا بد من الاشارة اخيراً الى ان عدداً كبيراً من الكتب قد دُست على الغزالي من بعده كما حصل مع غيره من المشهورين في تاريخ الفكر . فلم يكن على الانتحال والتزييف إذ ذاك رقيب ولا عتيب ، ولم تكن حقوق التأليف معروفة يومئذ للناس ، ولم يكن التحقيق في اصول الكتب ميسوراً لمن اراده .

وأياً ما كان الامر فان مؤلفات الغزالي لا يمكن استيفاؤها هنا كلها ولذلك سنجتزىء بأهمها :

مقاصد الفلسفة : بسط فيه آراء الفلاسفة اليونان ومن تبعهم من فلاسفة العرب ، وحلل مبادئهم وشرح اقوالهم ، استعداداً لهدمها كما بيّن هو ذلك في المقدمة . وهو من احسن الكتب التي تلخص وضع الفلسفة الى عهده .

تهافت الفلاسفة : الذي ردّ فيه على اقوال الفلاسفة ونقض تعاليمهم وأبطل حججهم وأظهر ما فيها من تناقض ومخالفة للعقل . ويُعَدّ هذا الكتاب حدثاً فكرياً فاصلاً بين عهدين من عهود الفلسفة في المشرق ، إذ لم تستطع الفلسفة بعده ان تحتفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل .

إلجام العوام عن علم الكلام : واسمه يدل على موضوعه ، فهو دعوة لعامة الشعب الى الاكتفاء بالأدلة المأخوذة من القرآن لمعرفة الله تعالى ، وعدم الخوض في أدلة المتقدمين لأن مقدماتهم وبراهينهم تبلبل ذهن الرجل العامي البسيط وتقلق قلبه ، بدلاً من ان تقنعه .

إحياء علوم الدين : وهو اعظم كتبه في الاخلاق والتصوف ، ألفه في أخريات حياته حين جنح الى اعتزال الناس ، ثم قرأه في دمشق وبغداد ، ووضع له مختصرات عديدة منها (الوجيز) ومنها (المبسوط) . وقد شرح الغزالي في (الإحياء) طرق النجاة للمسلمين ببيان حقيقة العقائد وتفصيل المعاملات والعبادات . وقد بلغ من شهرة هذا الكتاب ان كثيراً من اجزائه فصل على حدة واتخذ كتباً مستقلة . وهو الى ذلك فريد في تبويبه وترتيبه ويحوي جميع العلوم الشرعية والاجتماعية التي يحتاج اليها كل مسلم في حياته الدينية من شتى وجوهها . فهو بذلك موسوعة ضخمة لعلوم الدنيا والآخرة .

معيار العلم : في فن المنطق ويسمى (معيار العلوم) .

ميزان العمل : وهو في التهذيب ورسم الطريق للعمل الصالح .

القسطاس المستقيم : في بيان ميزان العلوم وهو من اواخر كتب الغزالي .

مشكاة الانوار : في فلسفة التصوف ، وهو من كتبه المتأخرة ايضاً ، وقد تحدث فيه عن اسرار الانوار الإلهية .

الاقتصاد في الاعتقاد : وفيه تبرز شخصية الغزالي المتكلم .

فرائد اللآلي من رسائل الغزالي : مجموعة فيها (معراج السالكين) و (منهاج العارفين) و (روضة الطالبين) .

المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال : وقد وضعه في سنواته الاخيرة وذلك عند عودته الى التدريس في نيسابور عام ٤٩٩ هـ — ١١٠٦ م . وهذا الكتاب الصغير لا تجد في الآداب العالمية إلا قليلاً من امثاله بأسلوبه ومنحاه ووحدة غرضه واستقامة منهجه . وهو قصة حياة

فكرية مضطربة وألم نفسي ، ونزاع عميق بين العقل والإلهـــام ، من نوع الاعترافات او المذكرات الخاصة التي نقرؤها لبعض كتّاب الغرب كالقديس اوغسطين وبسكال وديكارت وروسو وغيرهم . فهو يشرح لنا تطور الغزالي في التفكير والسعي وراء الحقيقة ، ويعرض الحالات النفسية التي ذاق مرارتها وكاد يضيع فيها بين الشك واليقين . وليس في هذا الكتاب مذهب فلسفي خاص ، ولا نظرية مجردة ، وإنما هو قصة تحول وجداني او اهتداء ديني ، انه حكاية حال الغزالي نفسه ، وذكر انحلال رابطة التقليد عنه ، واستيلاء الشك عليه ، ثم استشفائه بأدوية التصوف .

اسلوبه . — يتميز اسلوب الغزالي بالجزالة والوضوح وقوة التعبـــير . تقرأ فلا يخفي عليها شيء مما يريد ان يقول ، وتشعر في كل جملة من كلامه بأن هناك قلباً ينبض وفكراً يتدفق وروحاً يخفق على القرطاس ويشدو بين الكلمات ويمنحك متاعاً وعذوبة . فأسلوبه يبدو لك كإنما يخفق بالحياة ويتسلل الى القلوب مناجياً الضمائر والأحاسيس . وقـد اجتمعت للغزالي مواهب خطيب مفوه ، ورسول صادق ، وحكيم ماهر يغوص على المعاني . فجاء اسلوبه مخالفاً لأسلوب الفلاسفة التقليديين الذين تتعقد ألفاظهم وتغرب مصطلحاتهم ويذهبون في الإبهام والغموض كل مذهب . لقد حرص الغزالي أشد الحرص على إفهام القراء وإقناعهم بمـــا يريد ابلاغهم اياه بالمعقول والمسموع معاً ، فلا يؤثر في عقل القارىء فحسب ، بل يستعين على ذلك ايضاً بشعوره وقلبه وحدسه . ولذلك نراه يجانب التعقيد والاصطلاحات الفنية ، ويكثر من ضرب الأمثال في تقريب المعاني الدقيقة وتوخي السهولة في غير صنعة ، والبساطة في غـــير كلفة ، وهو لا يحفل بفنون الصياغة اللفظية ، لأن كل همــه منصرف الى الوصول الى قلبك والنفوذ الى لبك بأيسر ما تكون العبارة وأبسط ما يكون الأداء . فما كان ليعنى بالألفاظ وتنميقها بل بالمعاني وتجريدها .

ولقد كان الغزالي من الاستهانة بالألفاظ وعدم العناية بترصيفها وسبكها

انك تحس وأنت تقرأ عباراته كإنما كتبها دون ان يراجعها ، ومـا كان اجدره بإعادة قراءتها ، فيقدم في الجمل ويؤخر ، ويمحو ويثبت . وعندما سئل في ذلك أجاب بأن غايته تصريف المعـاني والأفكار لا تصريف الألفاظ والأقوال .

ان المعاني تنثال عليه ويأخذ بعضها في اعناق بعض بسرعة مذهلة لا تطاولها قدرته على السبك والتنميق . كما انه كان يؤلف في اوقات لا تصلح مطلقاً للتأليف وفي احوال شاذة : من سفر ومرض وتبلبل افكار ومنازعات خصوم لا تتيح له الفرصة الكافية لإعادة النظر فـيما يكتب ويدبج . فالصحة والاستقرار وهدوء البال شروط لا بدّ منها للكتابة والتأليف ، وهذا هو السبب فيما نرى في بعض عباراته من ضعف وركاكة وخلل في النحو . وقد روجع في ذلـك كما ذكرنا فأنصف من نفسه وقال في بعض كتبه : « فهذا الآن حديث يطول ويحتاج الى اطناب وأسهاب ، وقـد اعلمتك اني مشتغل ، مبدد لشمل النفس ، كليل الخاطر » أما ما نقع عليه من خلل في النحو فقد اعترف انه لم يدرس ذلك الفن ، واكتفى بما يحتاج اليه منه في كلامه ، هذا مع انـه كان يؤلف الخطب ويشرح الكتب بالعبارات الرائعة التي يعجز الأدباء والفصحاء عن امثالها ، وقد أذن للذين يطالعون كتبه فيعثرون على خلل فيها من جهة اللفظ ان يصلحوه ويعذروه فما كان قصده إلا « المعاني وتحقيقها ، دون الالفاظ وتلفيقها » .

شخصية الغزالي وعلمه وخصائص تفكيره

كان الامام الغزالي مثلاً بارزاً على رفعة الخلق وكرامة العلم والعلماء ، فهو لم يتخذ العلم سبيلاً لجاه الدنيا وسلطانها ، ولكنه كان مخلصاً لتفكيره صادقـاً لخليقته ونفسه العظيمة التي بـين جنبيه ، فقنع بعيش العزلة ، ورضي الفاقة ، وآثر بساطة الحياة ، فأحدث بذلك اثراً عظيما في نفسية عصره ومزاج جيله .

لقد كان الغزالي من اكبر اعلام الفكر الذين أنجبهم الاسـلام واعتز

بانجابه لهم . ولعله ما من شخصية في التاريخ لم تثر من الاعجاب والتقدير ومن النقد والطعن في آن واحد كما أثارت شخصية الغزالي . فقد عشقه أقوام حتى رفعوه مكاناً علياً لا ترقى اليه الشبهات ، وخاصمه آخرون حتى كفّروه وجهّلوه . وهذا لا يكون إلا لكل عظيم فذ عملاق .

فشخصية الغزالي هي بحق من ألغاز التاريخ ومن مواقف العقول .

انه نسيج وحده علماً وعقلاً ولوذعية ؛ وكان بفضل قوة خاطره وشفوف نفسه ورقة وجدانه جم الفضول ، كثير التطلع ، بعيد الغور ، غواصاً على المعاني الدقيقة ، مناظراً محجاجاً ، يتهجم على كل مسألة ، ويجادل في كل معضلة ، يطالع كل كتاب ويصنف في كل عقيدة . وقد عرف عنه مرونته في التفكير وقدرته على تقليب وجوه الرأي . ولا نجد في تاريخ الفكر البشري إلا قليلا يماثلون الغزالي في نهمه للمعرفة وجلده على البحث ورغبته في الوصول الى الحقيقة .

وقد أدرك من نفسه تلك الهبة وحدثنا عنها طويلا في كتابه (المنقذ من الضلال) بعُجب ظاهر بلغ حد المباهاة بذكائه والاطراء بإقباله على العلم :

« ولم أزل في عنفوان شبابي وريعان عمري ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين الى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مُظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، لا أغادر باطنياً إلا وأحبّ ان اطلع على باطنيته ، ولا ظاهرياً الا واريد أن اعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفياً الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً الا واحرصُ على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً الا وأترصّد ما يرجع اليه حاصل عبادته ،

ولا زنديقاً معطلاً الا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من اول امري وريعان عمري ، غريزةً وفطرة من الله وُضعتا في جِبلَّتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلَّت عني رابطة التقليد ، وانكسرت عليَّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا »[1] .

ومن مطالعة عناوين الكتب التي وضعها الغزالي نستطيع ان نعلم اي مدى من السعة والتنوع بلغه هذا الرجل الذي احدث دوياً في عصره وترك اثراً باقياً من بعده . فما نعرف كثيراً من العلماء تبحروا في العلم مثل الغزالي في التبحر ، ولا عديداً احدثوا بكتبهم ما احدث هو في الدين والدنيا من حسن الأثر . لقد كان انساناً جديداً سبق عصره ككل نابغة وتقدم جيله ككل مصلح عظيم .

لقد كان مطلعاً على ثقافة عصره جلها ان لم نقل كلها ، لكنه كان حراً في انتفاعه من هذه الثقافات ، مرناً في مقارعتها وهضمها ، واسع الصدر في مناقشتها وعرضها ، متأنياً في اختيار اصلحها .

درس علم الكلام وألف فيه . ومع انه تبنى مذهب الأشاعرة وسلك طريقه الا انه لم يلتزم بجميع ما قالوا به بل خرج على بعض آرائهم وتعاليمهم .

ودرس الفلسفة وألف فيها وصنف حتى كان آيتها المعجزة وحجتها البالغة وفارسها العَلَم . ولكنه خرج عليها وأحدث تطوراً عظيماً في تاريخها .

ودرس الباطنية التعليمية وألف فيها شارحاً حقيقتها مهاجماً لها مبيناً خطرها .

ودرس الصوفية وآمن بها فكرةً وسلوكاً ، لكن ذلك لم يمنعه من ان يهاجم ما فيها من تطرف ومجانبة للحق وان ينتقد اصحابها نقداً مراً .

---

١ — المنقذ من الضلال ، صفحة ٥٩ - ٦٠ .

ودرس الأصول والفقه الشافعي وألف فيها الكتب القيمة العظيمة ، ولكن ذلك لم يمنعه من مخالفة الشافعية في بعض ما يقولون به ويذهبون اليه .

وكان يصدر في هذا كله عن ايمانه بذاته وثقته بقدرته على البحث والاستقصاء ، وازدرائه للتقليد والمقلدين ولو كانوا على حق . فهو مؤمن بالاجتهاد وإعمال العقل ، منكر للتقليد ، خصم عنيف للتبعية ، متميز بالسماحة والسعة وحرية الرأي .

لقد كان شعاره « لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله » فهو لا يريد ان يقيد نفسه بالانتساب الى فرقة ما او مذهب خاص ، ولا ان يربط تفكيره الى مركبة جماعة من جماعات العلم يفكر تفكيرهم ويذهب مذهبهم ، بل هو ينشد الحق أينما وجده ، فيأخذ من آراء المتكلمين ما يؤمن به ، ومن آراء الفقهاء ما يعتقده ، ومن اقوال الفلاسفة ما يثبت له ، بلا عصبية ولا جمود . فهو يبيح لنفسه الاجتهاد في الرأي ويطلب من كل من يأنس في نفسه القدرة عليه ان يجتهد رأيه ليكون صاحب مذهب وعقيدة ، لا عبداً من عبيد التقليد . ويستبين لنا مذهب الغزالي الفكري هذا في كتابه (ميزان العمل) حيث يقول : « لعلك تقول كلامك في هذا الكتاب انقسم الى ما يطابق مذهب الصوفية والى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين ، ولا يُفهم الكلام الا على مذهب واحد . فما الحق في هذه المذاهب ؟ فان كان الكل حقاً فكيف يُتصور هذا ؟ وان كان بعضه حقاً فما ذلك الحق ؟ »[1] . هنا ينصحنا الغزالي بأن نطرح المذاهب ، فليس واحد منها « معجزة يترجح بها جانبه . فجانب الالتفات الى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكن في صورة أعمى ، تقلد قائداً

---

١ — ميزان العمل ص ٤٠٥ - ٤٠٦ .

يرشدك الى طريق ... فلا خلاص الا في الاستقلال »[٢] .

هذا هو دستور الغزالي في طلب الحق والبحث عن الحقيقة . انـــه يهيب بكل احد ان يتخذه دستوراً له ومَشرَعاً ينهل منه ، ومحجة يسير على هداها . ان ينشد الحق لا المذهب ، ويعرف الحق اولاً وبالحق يعرف أهله . أما ضعفاء العقول فيعرفون الحق بالرجال . وكان من عادتـه اذا تصدى لمناقشة علم من العلوم وابداء رأيه فيه وبيان ما ينطوي عليه من فساد ، ان يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي اعلم أهله فيه ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، واذ ذاك يمكن ان يكون حكمه على ذلك صحيحاً ، وما يدعيه فيه من فساد حقاً . فإنّ رد المذهب قبـل فهمه والاطلاع على كنهـه رمي في عماية .

وعلى كل حال لقد كان الغزالي جامعاً للفنون ، وقد صنف فيها كلها إلا النحو فإنه لم يكن بذاك ، والا الحديث فانه كان ضعيف الرواية والنقل للحديث ، وكان يقول « انا مزجى البضاعة في الحديث » وقد عكف عليه في آخر عمره ليعوض ما فاته منه .

والحق ان الغزالي انما يفهمه القلب اكثر مما يحيط به العقل ، ويدركه الحس ويدنو منه الوجدان اكثر مما يحلله الفكر والبيان . وبكلمة واحدة : انه انما يُعاش ويُتذوق أكثر مما يُقرأ .

في اغواره قوى ضخمة تفور وتتصارع وتتهيأ للحركة والوثوب ... وهناك في اعمق عمق في نفسه وقلبه ووجدانه تتفجر ينابيع وتتدفـق تيارات وثورات ...

لقد كانت حياته وما انبثق منها من اشعاعات واشراقات وما ابتدعت من مناهج في التفكير والتأمل والروحانيـات ، لحظة جوهرية في تاريخ الفكر الاسلامي .

---

٢ — المصدر السابق ص ٤٠٩ .

لقد كانت حياته من نقاط التحول في الافق العقلي ومن مطالع النماء والخصوبة في التفكير الروحي في الاسلام .

لقد جاء الغزالي ليضيف جديداً إلى الفكر الفلسفي في الاسلام . لقد جاء لا ليكون صورة مكررة من الناس او الفلاسفة والعلماء ، او سطورا متلألئة في كتب التاريخ بجانب السطور التي خطها المفكرون او العابدون .

لقد جاء ليكون كتابا وامة ، جاء ليقيم منهجاً ويشق طريقاً ويفتح افقاً جاء ليكون حجة الاسلام .

الغزالي بين الشك واليقين

ان رجلا كالغزالي ، دأبه البحث عن الحقيقة وطلب المعرفة والتماسها في جميع مظانها والوصول الى اليقين في كل امر – ان رجلا هذا شأنه لا بد له ان يكون حذراً في كل ما يقبل عليه وان يتشكك في كل ما يعرض له ، فلا يتساهل في امر ، ولا يستقيم له رأي الا بعد طول فكر واناة .

لذلك فهو لما شاهد اضطراب الفرق واختلاف المذاهب وتباين الملل والنحل وسلطان التقليد في اعتناق هذه او تلك ، ووافق ذلك منه عقلا متطلعاً ذكيا ، حار امام تضارب الآراء وتعدد الأديان ، فداخله الشك في أمرها . وقد احس دبيب الشك هذا في وقت مبكر جداً من حياته فآمن به طريقة واعتنقه منهجاً . فالشكوك في مطلع حياة الغزالي هي طريقه إلى الحق . يقول في خاتمة كتابه (ميزان العمل) : « لو لم يكن في مجاري هذه الكلمات الا ما يشككك في اعتقادك الموروث ... فناهيك به نفعاً ، اذا الشكوك هي الموصلة الى الحق . فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة »[1]. تلك هي شريعة الغزالي ، وهذا هو منهاجه العلمي .

---

١ – نفس المصدر والصفحة .

نظر الغزالي حوله فرأى ان العقائد تنتقل الى الانسان عن طريق التقليد . فصبيان النصارى « لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام »[1] . وسمع الحديث المروي عن النبي عليه السلام حيث قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه او ينصّرانه او يمجسانه » .

فانحلت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ، لانه لم يجد فيها يقينا ، فتحرك باطنه الى طلب حقيقة الفطرة الاصلية التي يكون عليها قبل حصول الاعتقادات ، وحقيقة الحقائق العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ، والتميز بين هذه التقليدات ، واوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات .

انه يرى ان الفطرة الأصلية واحدة عند الناس جميعاً ولذلك فهو يستطيع ان يبدأ منها بحثه عن اليقين خالصاً من شوائب العقائد والوراثة والتقليد . فليبحث عن العلم اليقيني. وما العلم اليقيني ؟ « ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وانكارا . فاني إذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة اكثر من العشرة بدليل اني اقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم اشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته فلا .

« ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه ، وكل علم لا امان معه فليس

---

١ — المنقذ ص ٦٠ .

بعلم يقيني »[1] .

ذلك هو العلم اليقيني كما عرفه الغزالي واراده ، فراح ينشده . انه ذلك العلم الذي لم يأخذه وراثة عن والدين أو تقليدا عن احد ، انه ذلك العلم الذي تبلغ درجة اليقين فيه ما اشار اليه المثل الذي ضربه ، فلا احد يقدر على تشكيكه فيه ولو قلب امامه العصا ثعبانا ، وكل ما يستطيع ان يتركه فيه من اثر انما هو التعجب من تلك القدرة ، لا الشك فيما علم . انه يريد ان يعرف العلم اليقيني فيعرف اهله ، لا ان يعرفه من احد مهما بلغت حجته او تناهت قدرته او نَبُهَ شأنه . فهو اذ يعلم بأن العشرة اكثر من الثلاثة فلن يتحول عن معرفته تلك او يحيد ، وان اتوا بسحر عظيم .

وكل علم لا يتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه . فمقياس اليقين اذن هو الامان ومعنى الامان الثقة ، ومقياس الثقة انكشاف العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا شبهة . ولا بد لمن يقرأ كتابي (التأملات) و (مقال عن المنهج) لرائد الفلسفة الحديثة ديكارت ان يدرك قيمة معيار العلم عند الغزالي واشتراطه في اليقين وضوح الافكار وانكشافها للعقل انكشافاً لا شبهة فيه .

ثم ان الغزالي وقف يتصفح علومه عساه يقع على علم يكون هاديه لليقين ، فلم يجد علماً موصوفاً بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات . فلننظر ما يكون من شأن الحسيات والضروريات معه : « فقلت الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهي الحسيات والضروريات » .

وهنا يقبل الغزالي على المحسوسات والضروريات يتأمل فيها « بجد بليغ » كما يقول ، ليرى ان كانت ثقته بالمحسوسات وأمانه من الغلط في الضروريات من جنس امانه الذي كان من قبل في التقليديات ومن جنس امان اكثر

---

١ — المنقذ ص ٦١ .

الخلق في النظريات ، وعندئذ يجب رفضه ، أم هو امان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له .

وهنا يتساءل الغزالي : هل يمكنه ان يشكك نفسه في المحسوسات ؟ ويطول بـــه التشكك . وأخيراً يصل الى قرار : « فانتهى بي طول التشكك الى ان لم تسمح نفسي بتسليم الامـــان في المحسوسات ايضاً ، وأخذت تتسع للشك فيها وتقول : من اين الثقة بالمحسوسات ، وأقواهـا حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف انه متحرك ، وانه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة بل على التدريج ، ذرةً ذرةً ، حتى لم يكن له حالة وقوف ، وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على انـه اكبر من الارض في المقدار . هذا وأمثـاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته »[1] .

إذن ثَمّ حاكان : حاكم الحس وحاكم العقل ، وكلاهما يناقض الآخر في حكمه ، فأيها نصدق ؟

على كل حال لقد بطلت ثقة الغزالي بالمحسوسات فلا بدّ ان يحتكم الى العقليات التي هي من الأوليات ، فلعله لا ثقة إلا بهـا « كقولنا : العشرة اكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً » .

وكاد الغزالي يركن الى عقله لولا شبهات منطقية معقولة عرضت له ، أثارتها المحسوسات وقد هزمت امام العقليات . ها ان العقل قـد صاول المحسوسات وصرعها ، ووقف وحده منتصراً في المعركة ، ولكن أليس من الممكن وقد سيطر العقل على هذه المعركة ان يبرز له خصم جديد اقوى منه ، فيصرعه كما هو صرع المحسوسات ، ويغنم منه جميع غنائمه ؟

---

١ — المنقذ ، صفحة ٦٢ — ٦٣ .

ان الغزالي يتخيّل حواراً جرى بينه وبين المحسوسات ، فهي تخاطبه قائلة : « بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، اذا تجلى ، كذّب العقلَ في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذّب الحس في حكمه . وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته »[1] .

ان الغزالي لا يحير جواباً وقد سمع ما سمع . قال : « فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت اشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد في النوم اموراً وتتخيّل احوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك اصل وطائل ؟ فبم تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحسٍ او عقلٍ هو حق بالإضافة الى حالتك التي انت فيها » .

« لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة اليها ! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية انها حالتهم : إذ يزعمون انهم يشاهدون في احوالهم التي لهم اذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن حواسهم احوالاً لا توافق هذه المعقولات .

« ولعلّ تلك الحالة هي الموت ، إذ قال رسول الله ﷺ : الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا . فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة الى الآخرة . فإذا مات ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهده الآن ويقال له فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد .

« فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يكن نصب دليل إلا

---

١ – المصدر السابق صفحة ٦٣ .

من تركيب العلوم الاولية . فإذا لم تكن مُسلّمة لم يمكن ترتيب الدليل »[1].

فالبراهين العقلية لم تستطع ان تعيد اليقين الى قلبه ، لأن البرهان لا يكون إلا من العلوم ، فإذا لم تكن العلوم مسلّماً بها كان الدليل عقيماً غير منتج .

« فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال . حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على امن ويقين » .

ولكن كيف شفاه الله من ذلك المرض ؟ « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر » . إذن جاء علم الغزالي اليقيني لا عن طريق الحسيات او العقليات التي لا تغني والتي فشلت في علاج نفسه وطرد الشك منها ، بل عن طريق النفث في الروع او القذف في الصدر ، وهذا هو النور الإلهي الذي أفاض الله به عليه فانكشفت له البديهيات والحقائق الاولى ، ورجع اليه ايمانه في المحسوسات والمعقولات ، وزال شكه وعادت اليه طمأنينة نفسه . قال في (المنقذ) : « وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف . فمن ظن ان الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة »[2] . ومما يلفت النظر في هذه العبارة كلمة « اكثر المعارف » فالغزالي لم يقل مفتاح كل المعارف بل قال مفتاح اكثرها . ومعنى ذلك ان هنالك معارف مفتاحها النور الإلهي وهي اكثر المعارف ، واخرى مفتاحها الأدلة المحررة وهي معارف ضيقة . ويذهب الغزالي الى قريب من هذا المعنى في (الاحياء) حيث يقول : « ان العلوم التي ليست ضرورية انما تحصل في القلب في بعض الأحوال ، (ولكن) تختلف الحال في حصولها ، فتارة تهجم على

---

١ – المصدر السابق صفحة ٦٣ – ٦٤ .

٢ – نفس المصدر ، ص ٦٤ – ٦٥ .

القلب ، كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري ، وتارة تُكتسب بدليل الاستدلال والتعلم »[1] . اما العلوم الضرورية فانها حاضرة في النفس منكشفة للعيان ، فلا يتوصل اليها بنظم الكلام وترتيب الحجج ، بل يتوصل بها الى غيرها .

ثم يستطرد الغزالي في الاستدلال على كنه ذلك النور الذي قذفه الله في صدره ، من القرآن الكريم حيناً ، ومن احاديث الرسول حيناً آخر . لقد شرح الله للغزالي صدره وهداه الى اليقين ، وما كان ليهتدي لولا ان هداه الله . فلا المحسوسات أجدته ، ولا العقليات نفعته . وبذلك يتمثل الغزالي بقوله تعالى « فمن يُرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام » ويقول انه لما سئل رسول الله ﷺ عن (الشرح) في هذه الآية قال : « نور يقذفه الله في القلب » . فقيل وما علامته ؟ قال : « التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود » وهو الذي قال فيه رسول الله ﷺ « ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره » . ويعلق الغزالي على هذا القول المنسوب الى النبي عليه السلام بقوله : « فمن ذلك النور ينبغي ان يطلب الكشف ، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين ، ويجب الترصد له . ويؤيد الغزالي رأيه هذا بقول آخر منسوب الى النبي عليه السلام : « ان لربكم في ايام دهركم نفحات ، الا فتعرضوا لها » .

وهكذا وصل الغزالي الى اليقين بعد ان فتح الله على قلبه وقذف فيه النور ، وهو مِنة من الله وفضل ، وهبة لا يحصل عليها إلا من صفت مرآة قلبه كما يقول الغزالي في (الاحياء) .

ولكن التحقق بهذا النور ليس بالسهل مطلبا ، بل هو عسير المنال ، ولا يتأتى الا لمن رحم ربك وأراد به خيراً ، وقليل ما هم ! ولذلك فلا مندوحة للباحث والحالة هذه عن « ان يعمل كال الجد في الطلب

---

١ — الغزالي : احياء علوم الدين ج ٣ ص ١٦

حتى ينتهي الى طلب ما لا يطلب . فان الأوليات ليست مطلوبة فانها حاضرة ، والحاضر إذا ُطلب ُفقد واختفى »[1] أي يجب على الباحث ان يبذل قصارى جهده في طلب الحقيقة واستقصائها في جميع مظانها ، حتى ينتهي الى الأوليات التي لا يجوز طلبها لأنها حاضرة في النفس دائماً ، بل يجب طلب غيرها بها ، والا ُفقدت ، فهي الركيزة لما يأتي بعدها ، ولا ركيزة لها الا حضورها في النفس وانكشافها بذاتها . فكل طلب لها وتعمق فيها يعرضها للضياع والتلاشي .

واذن فهناك طريقان للمعرفة عند الغزالي : طريق الحدس الصوفي ولا يحصل لكل انسان ، وطريق الاكتساب بدليل الاستدلال والتعلم . هذه هي النتيجة التي انتهى اليها الغزالي من شكوكه . ولولا ذلك لاظل على سفسطته مجرد رجل مرتاد متشكك على غرار غلاة الشكاك من السوفسطائيين واللأدريين الذين ينكرون المعرفة ، أيَّ معرفة ، ويؤكدون خداع الحس وقصور العقل عن ادراك حقائق الاشياء . اما الغزالي فقد امتاز من هؤلاء بأن شكه منهجي فلسفي ، حتى لقد كان اول القائلين بالشك المنهجي القويم فسبق بذلك ديكارت واصحاب مدرسته . فهو شك مقصود ، مؤقت ، يجري لغاية معلومة ولا ينكر مقدرة العقل على المعرفة . انه طريقة علمية مشروعة للتثبت من الشيء قبل التسليم به . ولئن شك لفترة قصيرة في ضروريات العقل فانه لم يلبث ان عاد الى الايمان بها « ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمنٍ ويقين »[2] . كما يقول . بل ان الغزالي وهو في غمرة شكه اكثر ما يكون قرباً من العقل : فدعوته الى الشك في التقاليد دعوة الى العقل ، وتنبيهه الى اخطاء الحس دعوة الى العقل ، وعودته عن شكوكه استئناف لحياة العقل . فأيُّ ايمان بالعقل اقوى من هذا الايمان !

---

١ — المنقذ ، ص ٦٥ .

٢ — المنقذ ، ص ٦٤ .

ولكن الغزالي لا يؤمن بالعقل وحده بل لقد اضاف اليه كما رأينا المعرفة الذوقية التي انتهى اليها ، اي الحدس الصوفي المباشر الذي يستند الى المدد الإلهي النوراني . فكأن اليقين العقلي الذي طالب به باديء ذي بدء والذي رفعه الى مرتبة اليقين الرياضي لم يكن سوى يقين مرحلي ما عتّم ان افسح المجال ليقين صوفي ذي مصدر علوي يقذفه الله في الصدر قذفاً لا يخضع للضرورة المنطقية والاقيسة العقلية ، وانما هو تفضل إلهي من جناب الحق يخصّ به فريقاً من عباده المقربين ، انه إيثار الله لطائفة من الخواص بالمعرفة الذوقية المباشرة واختصاصهم بنفحات ثرة خصبة لا يعرفها الا ذووها .

ولكن اين الله من هذه الأزمة ؟ كيف قذف النور في صدره وأعاده الى اليقين قبل ان يستيقن به اولاً ؟ أم لعل في هذه الأزمة افتعالاً ؟

الذي يبدو لنا ان الغزالي كان يعرف مقدماً جميع النتائج التي انتهى إليها . فحادثة العيارين التي اسلفنا الكلام عليها تشف عن نوازع صوفية عميقة في نفسه وبالتالي عن تلمس المخارج الصوفية لكل مأزق يقع فيه والتأسي بأهل الطريق ارباب الحقائق الذوقية النورانية .

والغريب ان إيمان الغزالي بالله لم يكن وليد أزمة الشك التي مرّ بها ، كما لم يتوصل إليه ايضاً – وهو الصوفي – نتيجة لمعرفة ذوقية مباشرة ، بل لقد انتهى الى الإيمان به – بحسب رواية (المنقذ) – بعد طول ممارسته لصنفي العلوم الشرعية والعقلية وباسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تفاصيلها تحت الحصر[1] .

٦ – الغزالي وأهم مشكلات الكلام

علم الكلام هو – كما يعرفه ابن خلدون – « علم يتضمن الحِجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات

---

١ – المنقذ ، ص ٩٩ .

عن مذاهب السلف وأهل السنّة »[1].

وهو من العلوم الحادثة في الملة ، قام على اكتاف فرقتين من اعظم الفرق منافحة عن الاسلام وأحسنها بلاء وأشدها اندفاعاً : هما فرقة المعتزلة وفرقة الاشاعرة . ولكل من هاتين الفرقتين فضائلها ومزاياها ، حتى لتكمل احداهما الاخرى .

وسنعالج فيما يلي ثلاثاً من أمهات مشكلات هذا العلم اثارها المعتزلة وكيف وقف منها ابو حامد الغزالي زعيم الاشاعرة ، وحامل لوائهم في اواخر القرن الخامس للهجرة . هذه المشكلات هي : (ا) مشكلة العقل والنقل (ب) مشكلة حرية الانسان ، (جـ) مشكلة الصلاح والأصلح .

●

اولاً : المعتزلة

أ ــ **مشكلة العقل والنقل :** كانت مشكلة العقل والنقل من المشكلات الهامة في تاريخ الفكر الاسلامي . فقد عني بهـا المتكلمون والفلاسفة على السواء ، رغم الخلاف القائم بينهما ، وتناولها كل منهما من زاويته الخاصة ووضعوا لها شتى الحلول .

فقد بحث المتكلمون في صلة العقل بالنقل وأيهما أحق بأن يتقدم الآخر : العقل أم النقل ؟ والى اي مدى يمكن الاعتماد على العقل في مسائل التشريـع والعقائد ؟ ولم يجدوا في ذلك اي حرج لأن القرآن نفسه يدعو الى التدبر في الكون والتفكير في آيات الله واستخدام العقل من اجل الوصول الى الايمان . وبذلك كان المتكلمون يتحركون في نطاق الشرع لأن اكبر همهم انما كان الانصياع للدين .

وأما الفلاسفة فان اعجابهم بأرسطو وشيعته قد طغى على ايمانهم بالدين او على الاقل صبغه بصبغة معينة . ولذلك فقد كان اكبر همهم ان يثبتوا للملأ ان ما يصل اليه الفيلسوف بعقله لا يتعارض مع ما جاءت به الشريعة .

---

١ ــ المقدمة ، الجزء الثالث ، صفحة ١٠٣٥ .

فلا خلاف اذن بين الدين والفلسفة . ولا بأس في هذه الحال – ان لم يكن من الواجب – تأويل النصوص الشرعية والتصرف في معانيها بحيث توافق اقاويل الفلاسفة اليونان ، واصطناع كل وسيلة ممكنة لتبديد ما لحق بالفلسفة من الظنة ، وإزالة ما علق بالأذهان من وجود جفاء بينها وبين الدين .

ويهمنا هنا موقف المتكلمين من مشكلة العقل والنقل ، وهـو موقف نتبين فيه ثلاثة اتجاهات : فالاتجاه الاول هو اتجاه الحشوية والظاهرية ومن نحا نحوهم ، وهم فئة من المتزمتين يرون تقرير سلطة الشرع وحدهـا ولا يجعلون للعقل مدخلاً فيما أتى به الشرع . والاتجاه الثاني هو اتجاه المعتزلة ، ويذهب اصحابه الى ان العقل يتقدم الشرع . والاتجاه الثالث هو اتجـاه الاشاعرة وأهل السنّة عامة ، والغزالي خاصة ؛ وهم يذهبون في هذه المسألة مذهباً وسطاً : فمن ناحية ، يقولون ان الشرع متقدم على العقل ؛ ومن ناحية اخرى يجعلون للعقل مدخلاً في فهم الشرع ، وبذلك يؤكدون تظاهرهما وافتقار احدهما الى الآخر . انهم خلافـاً للحشوية لا يعزلون العقل عن النقل ، وخلافاً للمعتزلة لا يقدمون العقل على الشرع .

ولما كان اتجاه الحشوية ليس بذي بال هنا فلنحصر الكلام في اتجـاه المعتزلة ولنتوسع فيه ، ثم نعقب عليه باتجاه الغزالي فيما بعد . فنقول :

المعتزلة هم رواد النزعة العقلية في الاسلام وطلائعها . فهم يمتازون من سائر الفرق الاسلامية الاخرى بتعظيمهم للعقل تعظيمـاً لا حدود له ، وبإيمانهم به وثقتهم بمقدرته ثقة لا نجد لها نظيراً بين الفرق الدينية الاسلامية وغير الاسلامية . ولقد أدى بهم ذلك الى وضع قاعدتهم المشهورة (ايجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع) . فقد راعهم الحشو الكبير الذي دخل الحديث وتسرب الاسرائيليات اليه ، كما ضاقوا ذرعـاً بطريقة السلف في اقبالهم على هذا الحشو بلا ضابط اللهم إلا ضابط السند فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع وحده بل يعارض العقل ايضاً . ثم امتدت المعارضة الى منهج السلف انفسهم ، منهج التمسك بالظاهر وعدم التأويل حتى ولو

كانت قواعد اللغة تجيز هذا التأويل . وهنا ظهرت الاصطلاحات الفنية مثل : (العقل) في مقابلة (النقل) و (الفكر) في مقابلة (السمع) و (التأويل) في مقابلة (التقليد) و (التوفيق) في مقابلة (التوقيف) و (الدراية) في مقابلة (الرواية) . وبدأ النزاع عنيفاً تتدخل فيه السياسة احياناً والتنافس العلمي احياناً اخرى . ووقف المعتزلة في قمة الصراع يبلون فيه خير بلاء .

فهم يؤكدون ان « الفكر قبل ورود السمع » وأن « العقل قبل النقل » . فالعقل ، في نظرهم هو المعيار الكامل الوحيد الذي به إنما تُعرف الشرائع وبه انما يُحكم عليها . بل الانسان يجب عليه بمحض العقل معرفة الله والتمييز بين الخير والشر والحُسن والقُبح قبل ورود الشرع ، بحيث انه لو قصَّر في تلك المعرفة لاستوجب العقوبة واستحق العذاب . اما ورود التكاليف فهي ألطاف للباري تعالى ارسلها الى العباد بتوسط الانبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً [١] « ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة » [٢] .

ولكن المعتزلة ليسوا على رأي واحد في مدى تقديرهم لقدرات العقل ومواهبه . فأبو الهذيل العلاف مثلاً يرى انه يجب على المكلف ان يعرف الله بالدليل من غير خاطر (أي من غير تبليغ) وإنه ان قصَّر في هذه المعرفة استوجب العقوبة ابداً . انه قادر على التمييز بين حُسن الحَسن وقُبح القبيح ، فيجب عليه الاقدام على الحَسن كالصدق والعدل والاعراض عن القبيح كالكذب والجور [٣] .

وأما النظّام فإنه يقول في المفكر قبل ورود السمع انه اذا كان عاقلاً متمكناً من النظر فيجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال .

---

١ — الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ . صفحة ٤٥ .
٢ — سورة الانفال الآية ٤٣ .
٣ — الملل والنحل ج ١ صفحة ٥٢ .

وقال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من افعال . وقال ايضاً : لا بدّ من خاطرين : احدهما يأمر بالاقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار [1] .

ومن المعتزلة القائلين ايضاً بتحسين العقل وتقبيحه ووجوب معرفة الله بمحض العقل بشر بن المعتمر الذي يقول ان « المفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال » [2] .

ويؤكد الجعفران (جعفر بن حرب الثقفي المتوفي سنة ٢٣٤ هـ . وجعفر بن مبشر الهمذاني المتوفي سنة ٢٦٣ هـ) « ان العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع احكامه وصفاته قبل ورود الشرع ، و ... أنه ... ان قصّر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة . فأثبتا التخليد واجباً بالعقل » [3] .

ويذهب ثمامة بن اشرش — في تحسين العقل وتقبيحه وايجاب المعرفة قبل ورود السمع — الى رأي غريب حقاً ، مؤداه « ان المعارف كلها ضرورية » في نظره ، لكنه يتساهل مع الكفار الذين يعجزون عن معرفة الله بضرورة العقل ، لأنه تعالى لم يضطرهم الى ذلك ، انهم غير مأمورين بهذه المعرفة . فهم معذورون . ولهذا قرر ثمامة ان امثال هؤلاء إنما خلقوا للعبرة والسخرة كسائر الحيوان . ويقول عن اصحاب الديانات الاخرى انهم يصيرون في القيامة تراباً ، وكذلك قوله في البهائم والطيور وأطفال المؤمنين [4] .

هذا وإن كمال العقل هو شرط معرفة الباري ، دون اعتبار للسن . فيجب على الطفل ان يعرف الله بأرائه بالعقل قبل ورود الشرع اذا اكمل عقله ، وان هو قصّر في تلك المعرفة كان كافراً مستحقاً للخلود في النار .

---

١ — المصدر السابق صفحة ٥٨ .
٢ — المصدر السابق صفحة ٦٥ .
٣ — المصدر السابق صفحة ٧٠ .
٤ — المصدر السابق صفحة ٧١ .

فليس بجائز ان يُكلف الانسان حتى يتكامل عقله ، ويكون مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله [١] .

وظلّ المعتزلة على تعظيمهم للعقل وايمانهم به حتى اذا ادركنا اثنين من اقطابهم المتأخرين وهما ابو علي الجبائي (المتوفى سنة ٢٩٥ هـ) وابنه ابو هاشم (المتوفى سنة ٣٢١ هـ) رأيناهما يمعنان كثيراً في توكيد سلطة العقل وإثبات شريعة عقلية الى جانب الشريعة النبوية . وفي ذلك يقول الشهرستاني عنهما : « واتفقا على ان المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية . وأثبتا شريعة عقلية وردّا الشريعة النبوية الى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر ، وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي ، إلا ان التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع » [٢] .

وقد تجلت هذه النزعة العقلية عند المعتزلة في اصول الفقه ايضاً . فالاصوليون منهم قد اثبتوا العقل حاكماً شرعياً ، وصنفوا الأحكام الشرعية العملية من حيث الوجوب والندب والإباحة والكراهية والتحريم وفق اصل هام من اصولهم وهو ان الحسن والقبح عقليان . فالحسن عندهم حسن لا لأن الشرع قد امر به بل لأن الحسن وصف ذاتي فيه ، والقبيح ليس قبيحاً لأن الشرع قد نهى عنه ، بل لأن القبح وصف ذاتي فيه . فهم يقولون ان العقل إنما يُستدل به على حسن الافعال وقبحها ، على معنى انه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح ، ولا يسعه غير ذلك . والسبب في هذا ان الافعال عندهم على صفة نفسية من الحسن والقبح ، فإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها [٣] : أي ان الحسن والقبح وصفان ذاتيان للحسن

---

١ — الاشعري : مقالات الاسلاميين جـ ٢ صفحة ١٥٥ .
٢ — الملل جـ ١ صفحة ٨١ .
٣ — الشهرستاني : نهاية الاقدام صفحة ٣٧١ .

والقبيح [1] . فالحسن حسن لذاتـــه ويظل كذلك الى الأبد وفي جميع الأحوال ، والقبيح قبيح لذاته ويظل كذلك الى الأبد وفي جميع الاحوال . فهناك إذن حـــد فاصل بين الاعمال الحسنة وبـين الاعمال القبيحة . وما دام الأمر كذلك فليس من الصعب على العقلاء ان يفرقوا بينهما .

ومن الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورةً كالصدق المفيد والكذب الذي لا يفيد . ومنها ما يدرك نظراً بأن يعتبر الحسن والقبح في الضروريات ثم يرد اليها ما شاركها في مقتضياتها ، ثم يرتبون على ما ذكرناه قولهم في الصلاح واللطف والثواب والعقاب [2] .

وهكذا نرى كيف يعتمد المعتزلة على العقل ويقدمونه عـلى النقل . لقـــد اثبتوا له قيمة مطلقة وأوجبوا اتباع احكامه في التقدير والتقويم والإهابة به في معرفة الله والتمييز بين الخير والشر والحسن والقبح وشكر المنعم قبل ورود السمع ، وزادوا على ذلك ان من قصَّر في شيء من تلك المعارف فهو مستحق للعقوبة من الله .

ومن الجدير بالذكر ان المعتزلة يؤكدون عدم تفاوت العقول فيما بينها وينادون بـــأن الناس متساوون في اصل الفطرة من حيث القدرة على التفكير وشحذ الذهن . فهناك نص للنسفي في (بحر الكلام) يقول فيه ان « الناس في العقل كلهم سواء » [3] . وهـــذا يذكرنا بزعيم المذهب العقلي ديكارت رائـد الفلسفة الحديثة . فهو يؤكد - كالمعتزلة — ان حظوظ الناس من العقل السليم متساوية لا محـاباة فيها ، فهي موزعة بينهم بالقسط دون سائر الاشياء الاخرى في العالم .

ب — مشكلة حرية الانسان : رأينـا كيف كان المعتزلة رواد التفسير

---

١ — الغزالي : المستصفى ج ١ صفحة ٥٧ .

٢ — نهاية الاقدام ، صفحة ٣٧١ .

٣ — ابو المعين النسفي : بحر الكلام ، بمجموعة الرسائل صفحة ٥ — ٦ .

العقلي في الاسلام . لقد بدأوا النظر العقلي في الكتاب والسنّة فأنتجوا تفكيراً اسلامياً رائعاً تسربت اليه بدون شك عناصر غير اسلامية . ثم تغالوا في قضية العقل الى حد اسخط عليهم اهل السنّة والجماعة .

ومن اهم المسائل التي عني بها المعتزلة منذ بدء ظهورهم توكيد حرية الانسان . فالانسان في نظرهم فاعل حر مختار منحه الله القدرة على العمل وعلى ضده فيتصرف في هذه القدرة كما يشاء ويوجهها حسبما يريد . هذا من موجبات العقول وضرورات الأفهام . فالعقل الذي يشيد به المعتزلة ويدعون الى الاحتكام اليه يقضي بالعدل ونفي القدر . والعدل هو وضع الشيء في موضعه . انه التصرف في المُلك على مقتضى المشيئة والعلم . والظلم بضده . هذا ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة . فما يصدر عن الله فعل واحد : هو صواب ومصلحة وخير ، اما غير ذلك فلا يصدر عنه ، فلا يُتصور منه جَوْرٌ في الحكم او ظلم في التصرف . ويعبر الشهرستاني عن هذا المذهب بقوله :

« واتفقوا على ان العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة . والرب تعالى منزه ان يضاف اليه شر وظلم ، وفعلٌ هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً »[1] .

غير ان المسعودي في (مروج الذهب) يقدم لنا المذهب في صورة اوسع فيقول :

« وأما القول بالعدل – وهو الاصل الثاني – فهو ان الله لا يحب الفساد ولا يخلق افعال العباد ، بل يفعلون ما أُمروا به ونُهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركّبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما اراد ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولي كل حسنة امر بها ، بريء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم ما لا يطيقونه ولا اراد منهم ما لا يقدرون عليه ، وأن احداً لا يقدر

---

١ – الملل والنحل ، ج ١ . صفحة ٤٥ .

على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التي اعطاهم اياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفنيها اذا شاء ويبقيها اذا شاء ، ولو شاء لأجبر الخلق على طاعته ، ومنعهم اضطراراً عن معصيته ولكان على ذلك قادراً . على انه لا يفعل ، إذ كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى »[1] .

في هذا النص الرائع للمسعودي يتبين لنا فحوى الاصل الثاني من اصول المعتزلة وهو اقتضاء العدل الإلهي للأشياء على سبيل الحكمة ، والحكمة ان يخلو خلق الله من الشرور والآفات . ولكن العالم لا يخلو من الشرور والآفات والفساد ، فكيف نفسر حدوثها ما دام الله نفسه لم يوجدها ؟ انهم يفسرون ذلك - كما ورد في النصين السابقين - بأن الله لم يخلق افعال العباد وإنما العباد قادرون خالقون لأفعالهم خيرها وشرها ، مستحقون على ما يفعلون ثواباً او عقاباً . اجل ان الله لم يخلق افعال العباد ولكنه اوجد القدرة فيهم او ما يسمى بالاستطاعة . والاستطاعة قدرة على الفعل والترك على حد سواء . أما ان يصدر القبح والشر والفساد من الله فهو سفه ان كان عالماً بها ، او جهل ان لم يكن عالماً بها ، وكلاهما محال على الله .

وللمعتزلة حجج كثيرة يؤيدون بها الحرية ونفي القدر السابق ، بعضها يرجع الى مدارك العقل وبعضها يرجع الى مدارك السمع .

فمن ادلتهم العقلية ان الانسان يحسّ من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف ، فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن ومن انكر ذلك جحد الضرورة . فلولا صلاحية القدرة الحادثة لايجاد ما اراد صاحبها لما احسّ من نفسه ذلك . وأكدوا ما قالوه بقولهم ان إثبات قدرة لا تأثير لها كنفي القدرة ، فإن تعلقها بالمقدور كتعلق العلم بالمعلوم[2] .

---

١ - مروج الذهب ج ٣ . صفحة ١٥٣ .
٢ - نهاية الاقدام صفحة ٧٩ - ٨٠ .

ومن ادلتهم النقلية على أن قدرة الله وارادته لا مدخل لهما في قدرة العبد وارادته ، انه يستحيل اجتماع مؤثرين على اثر واحد في وقت واحد . فالمسؤول عن العمل الانساني الواحد إما ان يكون الله او العبد ، ولا يمكن ان يكون كلاهما مسؤولاً عنه ، فكل منهما مانع للآخر . فها هنا اذن تمانع . ولذا سمى المعتزلة هذا البرهان ببرهان التمانع .

فاذا كان الله مسؤولاً عن افعال العبد ، وكان العبد ، بالتالي لافعل له ، فقد بطل التكليف . لأن التكليف معناه « افعل » او « لا نفعل » . فاذا كان العبد غير قادر على الفعل اصلاً كان التكليف سفهاً من المكلّف ، ومع كونه سفهاً يكون متناقضاً : فان تقديره « افعل يا من لا يفعل » أو « غير قادر على الفعل » . فضلاً عن ان التكليف طلب ، والطلب يستدعي مطلوباً يمكن تحقيقه من قِبل المطلوب منه . فاذا لم يُتصور من هـــذا الأخير فعل فقد بطل الطلب ، كما ان الوعد والوعيد مقرون بالتكليف ، والجزاء مقدر على الفعل والترك . فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يُتصور ذلك ، بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب . فيكون التقدير : « افعل وأنت لا تفعل ، ثم ان فعلت – ولن تفعل – ترتب الثواب والعقاب على مـــا لم تفعل » وهذا خروج عن قضايا الحس فضلاً عن قضايا المعقول ، حتى لا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبين الجمـــاد ، ولا فصل بين أمر التسخير والتعجز وبين امر التكليف والطلب [1] .

وبعبارة اخرى ، اذا كانت افعال العباد من صنع الله فكيف يحاسبهم عليها يوم القيامة ؟ الا يكون تعالى – لو حاسبهم عليها – قد أثابهـــم أو عاقبهم على افعال هو فاعلها . وكانوا هم لا صنع لهم فيها ولا تقدير ؟ فلكي يصح التكليف ويجب الحساب فيثاب المحسن على احسانه ويجازى المسيء على اساءته ينبغي ان يكون للانسان قدرة على افعاله . فــلو لم

---

١ – نهاية الاقدام ، ص ٨٣ - ٨٤ .

يكن قادراً على الفعل والترك مــــا صح عقلاً ان يقال له افعل او لا تفعل ، ولما كان هناك محل للمدح والذم والثواب والعقاب ، ولكان كفر الكافر وعصيان العاصي طاعة يستحق عليها صاحبها المثوبة . ولو كان الله هو الذي خلق افعال العباد – ومن هذه الأفعال الكفر والعصيان اللذان يستحقان العقوبة – لكان كمن لا يرضى عما فعل ، ويغضب مما خلـق ويكره ما دبر . وهذا لا يقبله عاقل .

قالوا ودع التكليف الشرعي ، أليس المتعارف منا والمعهود بيننــا مخاطبة بعضنا بعضاً بالأمر والنهي ، واحالة الخير والشر على المختار ، وطلب الفعل الحسن منه وتحذيره عن الفعل القبيح ، ثم ترتيـب الجزاء والعقاب على ذلك ؟ ومن أنكر هذا فقد خرج عن حد العقل خروج عناد[1] .

واخيراً ما معنى ارسال الرسل اذا كان الله هو الذي يخلق افعـال العباد ؟ ما الحكمة في دعوة من ختم الله على قلبه وقضى من الأزل انـه لا يستجيب له ؟ أليس في اثبات القدر تجويراً لله تعـالى ؟ ألا يكون ظالماً من يجبر غيره على معصية ثم يعذبه عليهـا ؟ ألا يكون جائراً من يعين فاعلاً على فعل الظلم ثم يعاقبه عليه ؟

والخلاصة ان المعتزلة ينفون القـــدر لينفوا عن الله الظلم والقبح ، ويثبتون للانسان القدرة والاستطاعة لانقـاذ العدل الإلهي . ولذلك سموا انفسهم (اهل العدل) . وهم يعتمدون في ذلك ـ فضلاً عما تقدم ـ على آيات وردت في الكتاب العزيز منها :

« كل نفس بما كسبت رهينة » (المدثر ٤١) .

« من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها » (فصلت ٤٦) .

« قل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (الكهف ٢٨).

« انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً » (الانسان ٣) .

« قد جاءكم بصائر من ربكم ، فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها »

---

١ – نهاية الاقدام ، ص ٨٤ .

(الانعام ١٠٤) .

« ومن يعمل سوءاً او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ومن يكسب اثماً فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً » (النساء ١١٠ - ١١١) .

« فمن يعمل مثقال ذرة خيراً ، يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً ، يره » (الزلزلة ٧) .

« وما ربك بظلام للعبيد » (فصلت ٤٦) .

« وما الله يريد ظلماً للعباد » (المؤمن ٣٣) .

« فما كان الله ليظلمهم ، ولكن كانوا انفسهم يظلمون » (التوبة ٧١) .

« ان الله لا يظلم الناس شيئاً ، ولكن الناس انفسهم يظلمون » (يونس ٤٥) .

« ولا يرضى لعباده الكفر » (الزمر ٩) .

واذا وجد المعتزلة بعض الآيات التي يفهم منها الجبر عمدوا الى تأويلها بحيث توافق الاختيار . واما الاحاديث التي تثبت القدر فقد رفضوها وكذّبوا رواتها . وهكذا كان دأبهم دائماً ! فلا يأخذون بالأدلة النقلية الا اذا كانت توافق اغراضهم ، والا تأولوها او رفضوها اذا كانت تخالف هذه الأغراض ، فحجة العقل اولاً والنقل تبعاً . هذا هو حكم العقل الذي به يؤمنون وهذه شرعته التي اليها يدعون ...

ج ـ **مشكلة الصلاح والأصلح** ـ . ومن مقتضيات العدل ونتائجه المباشرة ، القول بالصلاح . فقد اتفق المعتزلة « على ان الله تعالى لا يفعل الا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد . واما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف . وسموا هذا النمط عدلاً »[1].

فقد ذهبوا الى ان الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً من الصلاح والخير دون ان يبذله لهم ، لأنه حكيم جواد لا يضره الإعطاء ولا ينقص

١ ـ الملل والنحل ، ص ٤٥ .

من خزائنه المنح ولا يزيد في ملكه الادخار . والحكيم هو من تكون افعاله على وجه الإحكام والاتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً ولا يقدم على عمل طائش ، بل لا بد ان ينحو غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيراً . فالله يُعنى بصلاح عباده ، بل لا يقدر ان يعطي عباده أصلح مما اعطاهم ، لأنه لو كان عنده أصلح مما أعطاهم ومنعه عنهم لكان بخيلاً ظالماً[1] .

ويقول بعض المعتزلة انه يجب على الله ان يعمل ما فيه صلاح عباده ، ويقول آخرون يجب على الله تعالى رعاية الأصلح . ودليل المعتزلة على ذلك قولهم ان الحكيم لا يفعل فعلاً الا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفه وعبث . والحكيم اما ان ينتفع هو او ينفع غيره . ولمَّا تقدس تعالى عن الانتفاع تعين انه انما يفعل لينفع غيره . هذا وليس الأصلح هو الألذ ، بل الأعود في العاقبة والأصوب في العاجلة وان كان ذلك مؤلماً مكروهاً ، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية . ولا يقال انه تعالى يقدر على شيء هو اصلح مما فعله بعبده[2] .

●

ثانياً : الغزالي

الآن وقد فرغنا من عرض وجهة نظر المعتزلة في المشكلات الثلاث ، فلنعرج على الغزالي لنقف على رأيه فيها .

أ – **مشكلة العقل والنقل** – . لقد بين الغزالي في (الاقتصاد في الاعتقاد)[3] موقفه في هذه المشكلة قائلاً ان الحشوية الذين جمدوا على التقليد واتباع الظاهر ، والمعتزلة الذين غلوا في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، كليهما مخطيء : فالحشوية قد مالوا الى التفريط ، والمعتزلة قد مالوا الى الافراط . والذي ينكر النظر لا يستتب له الرشاد ، لأن

---

١ – الفصل في الملل والاهواء والنحل ، جـ ٣ ص ٩٢ .
٢ – الملل جـ ١ ص ٨١ والفصل جـ ٣ ص ٩٢ وقارن ايضاً نهاية الاقدام ٣٩٨ – ٤٠٨ .
٣ – ص ٢ .

البرهان العقلي هو الذي نعرف به صدق الشارع . اما الذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع فلن يهتدي الى الصواب ، لان العقل يعتريه العمي والحصر .

ويؤكد الغزالي هذا المعنى ايضاً في موضوع آخر فيقول . « ان العقل لن يهتدي الا بالشرع ، والشرع لن يتبين الا بالعقـــل : فالعقل كالأسّ والشرع كالبناء ، ولن يغني أسّ ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بنـــاء ما لم يكن أس . وايضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر ... وايضاً فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمده . فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت » .

ثم يوحد الغزالي بين العقل والشرع فيقول :

فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل . وهما متعاضدان . بل متحدان . ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضـع من القرآن نحو قوله : صم بكم عمي فهم لا يعقلون . ولكون العقل شرعاً من داخل قال تعالى في صفة العقـل : فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم . فسمى العقل ديناً . ولكونها متحدين قال : نور على نور . اي نور العقل ونور الشرع » .

ويكرر الغزالي المعنى نفسه في كتابـه (إحيـاء علوم الدين) حيث يؤكد ان العلوم الدينية « كمال صفة القلب وسلامته عن الادواء والامراض . فالعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب وان كان محتاجاً اليها ؛ كما ان العقل غير كاف في استدامة صحة اسباب البدن ، بل يحتاج الى معرفة خواص الأدوية والعقاقـير بطريق التعلم من الأطباء . اذ مجرد العقـــل لا يهتدي اليه ، ولكن لا يمكن فهمه بعد سماعه الا بالعقـل . فلا غنى

١ — انظر معارج القدس ، ص ٥٩ – ٦١ .

بالعقـل عن السماع ، ولا غنى بالسماع عن العقـل . فالداعي الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور . فاياك ان تكون من احد الفريقين وكن جامعـاً بين الأصلين . فان العلوم العقلية كالأغذية ، والعلوم الشرعية كالأدوية ، والشخص المريض يستضر بالغـذاء متى فاته الدواء . فكذلك امراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالأدوية المستفادة من الشريعة ، وهي وظائف العبادات والأعمال التي ركّبها الانبياء صلوات الله عليهم لاصلاح القلوب ؛ فمن لا يداوي قلبـه المريض بمعالجات العبادة الشرعيـة واكتفى بالعلوم العقلية استضر بها كما يستضر المريض بالغذاء . وظنُّ من يظن ان العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وان الجمع بينهما غير ممكن ، ظن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه . بل هذا القائل ربمـا تناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما ، فيظن انـه تناقض في الدين فيتحير به فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين . وانما ذلك لأن عجزه في نفسه خيل اليه نقضاً في الدين ، وهيهـات ! وإنما مثاله مثال الأعمى الذي دخـل دار قوم فتعثر فيها بأواني الدار فقـال لهم ما بال هـذه الأواني تُركت على الطريق ؟ لِمَ لا تُردُّ الى مواضعها ؟ فقالوا له : تلك الأواني في مواضعها وانما انت لستَ تهتدي للطريق لعماك ! فالعجب منك أنك لا تحيل عثرتك على عماك وانما تحيلها على تقصير غيرك »[1] .

ونميل الى الاعتقاد بأن الغزالي قد ارتضى هذا الدستور حقيقة ، وانه التزمه الى مدى بعيد في فحصه ونقده لضروب المعرفة ، سواء كانت تعتمد على العقل ام على المشاهدة الصوفية ام على تقليد الامام المعصوم عنـد بعض الفرق الاسلامية ، ام على المنهج الجدلي لدى علمـاء الكـلام على اختلاف نزعاتهم .

---

١ — الغزالي ، احياء علوم الدين ج ٣ ص ١٥ - ١٦ .

فالغزالي لا يرى من تناقض بين العقل والشرع ، بل هناك صلة وثيقة بينهما بحيث لا يستغني احدهما عن الاخر . فالعقل لضعفه وقصوره يعجز احياناً عن ان يبدي الرأي في مسألة ما فيسعفه الوحي والإلهام بتبيانها . فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها ، وهنا يستطيع ان يشد في ازر الوحي والالهام ، مما يمكنه من فنون الادلة الفكرية وضروب المحاولات العقلية ؛ وتارة لا يدرك وجه الحكمة فيها فيقف صامتاً لا يحير جواباً . وليس معنى هذا ، القول باستحالة المسألة عنده . فهناك فرق كبير بين ما يعجز العقل عن ادراكه وبين ما يدرك استحالته . فالغزالي بهذا لا يريد ان يستغني عن العقل ، بل يجعله - كلما كان ذلك ممكناً - شارحاً للوحي والالهام .

والخلاصة يحرص الغزالي في هذه المسألة على ضرورة استخدام العقل في مجال الشرع ، مع عدم تقديمه عليه كالمعتزلة . بل يذهب الغزالي في كتابه (المستصفى في اصول الفقه)[1] الى ان الحاكم هو الله ، وان العقل ليس من شأنه التحسين او التقبيح ، فلا حكم للافعال قبل ورود السمع .

اجل ان العقل ليس من شأنه الحكم على الافعال بالحُسن او القبح ، فلا حكم الا لله . انما وظيفة العقل دعم حقائق الايمان بالحجج والادلة والبراهين . ولعل هذا هو السبب في الحاح الغزالي على الحاجة الى المنطق حتى بالنسبة الى الولي او النبي . فما دامت حقائق الوحي في حاجة الى شرح العقل وتأييده حين يراد عرضها على الغير في صورة مقبولة مستساغة ، ولما كان العقل لا يؤمَن عليه العثار والزلل الا اذا اعتصم بالمنطق واهتدى بهديه، يصبح المنطق ضرورياً لشرح حقائق الايمان. اما التطرق الى طبيعة هذه الحقائق والخوض فيها لمعرفة كنهها فامر لا يدخل في نطاق العقل . فالعقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب،ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المسائل. انه عاجز عن حل

---

١ - صفحة ٥٥ - ٥٦ .

المعضلات الإلهية وعن تبديد الاضطراب والشكوك التي تعرض للانسان فيها . انه معزول عنها كعزل السمع عن ادراك الالوان ، والبصر عن ادراك الاصوات ، وجميع الحواس عن ادراك المعقولات .

وأهم ما كان يرمي اليه الغزالي من مهاجمته للفلاسفة ونقده اللاذع لاستنتاجاتهم في كتابه (التهافت) انما هو اظهار العقل بمظهر العاجز عن الخوض في الحقائق الدينية والإلهية وانه لا يمكن التعويل عليه ابداً في شأنها ، لأن أسلوبه في تفهم الأمور لا يمكن ان تخضع له هذه الحقائق . بل ان الغزالي ليلهو بالاستدلال ويجول فيه ويصول وكأنه يريد ان يوحي إلينا بأنه يستطيع بالعقل ان يثبت الشيء ونقيضه في آن واحد . وهذا ما يباهي به الغزالي وتدل عليه آثاره . وحجته في ذلك ان الفلاسفة الاغريق الذين تفلسفوا في مسائل الإلهيات ـ وحقائق الدين من صميم هذه المسائل ـ لم ينتهوا الى حال واحد في امرها بل لقد اختلفوا في الحلول التي وصلوا اليها اختلافاً كبيراً . فهناك من الحلول بعدد الفلاسفة . ولئن دل هذا على شيء فانما يدل على ان العقل مظنة الخلاف وعلى ان التذرع به وحده لا يجدي ، وعلى ان له حدوداً لا ينبغي ان يتخطاها .

وليس معنى ذلك ان الغزالي يغضّ من قدر العقل او انه يسمه بالنقص بازاء جميع المسائل . كلا ، فالغزالي لم يتهم العقل الا في مسائل ما بعد الطبيعة فقط ، وهي المسائل التي تعثّر فيها الفلاسفة وتفرقوا فيها مذاهب شتى وطرائق قدداً ، وما ذلك إلا لأن مسلكهم فيها لم يكن برهانياً يؤدي الى العلم اليقيني الذي حدده الغزالي . بل كل ما يمكن ان يصل اليه العقل في شأنها انما هي نتائج ظنية لا تغني من الحق شيئاً . فالغزالي اذن ينكر قدرة العقل على الوصول الى المعرفة اليقينية في عالم ما بعد الطبيعة فقط ويثبت انكاره بالاخفاق المتتابع للفلاسفة ، وبهدم العقل لكل ما بناه العقل نفسه في هذا الميدان .

ولذلك لا يثق الغزالي بالعقل عندما يتصدى لهذه المسائل ويؤكد عدم قدرته على الاحاطة بها . واما ما عدا ذلك من علوم ومعارف فان العقل قادر على مواجهتها وخوض غمارها . وهكذا فالعقل ثقة في مسائل الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والفلكيات ، وغير ثقة في حقائق الايمان ومسائل ما بعد الطبيعة . وهذا ما يتجلى في مطلع كتاب (التهافت) حيث يقول عن الفلاسفة « انهم يحكون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابيه ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية »[1] . والسبب في ذلك « ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما وضعوه من الأوضاع في (ايساغوجي) و (قاطيغورياس) التي هي من اجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية »[2] . فأين من يدعي ان براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟

فالغزالي اذن يؤمن بسلطان العقل ، ولكنه انما يضع له حدوداً . انه لا ينكر محاولات العقل لحل مشاكلنا اليومية . وهو كذلك لا ينكر الحقائق العلمية سواء الرياضية منها او الطبيعية ، بل انه يقول ان الحساب والهندسة والفلك والطبيعيات علوم حقيقية لا شك في صحة براهينها وفضل استنتاجاتها . والغزالي في تقييده لسلطان العقل انما يتذرع بالعقل نفسه ، ولذلك فان عمله هنا يمكن وصفه بأنه محاولة عقلية لتقليم اظافر العقل واثبات قصوره في ميدان الإلهيات ، وشهادة عقلية بأن العقل اذا كان مجدباً في بعض الميادين فليس من الضروري ان يكون مجدباً أيضاً في سائر الميادين الاخرى ، كما انه اذا كان صالحاً في بعض الميادين

---

١ – التهافت ، ص ٦٢ – ٦٣ .
٢ – التهافت ، ص ٧١ .

فليس من الضروري ان يكون صالحاً في سائر الميادين الاخرى . بل ان له حدوداً ينبغي عليـــه الوقوف عندها . وليس في هذه المحاولة كفر بالعقل بل هي توكيد له . فلا يستتبـع تعيين حدود الشيء الكفر بـه وانما حدود الشيء داخلة في مفهومه وجزء من حقيقته وتعريفه . فضلاً عن ان ذلك عمل علمي بحت يمكن وصفه بأنه بحث في طاقة العقل نفسه .

هذا هو رأيه في العقل بصورة عامة ، ولكن يبدو انه لم يثبت على هذا الرأي في جميع كتبه . ففي (المشكاة) وهي من اواخر كتبه لا يضع الغزالي حدوداً للعقل بل نراه يذكر صراحة ان الموجودات « كلها مجال للعقل ... فيتصرف في جميعها ويحكم عليها حكماً يقينياً صادقاً . فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة ، والمعاني الخفية عنده جلية »[1] . واذا كانت هناك شكوك حول صحة نسبة (المشكاة) الى الغزالي ، فان (القسطاس المستقيم) لا يقل عنها ايماناً بالعقل . فنحن نجد فيه نصوصاً تنم عن تقدير الغزالي لسلطة العقل لا في حقل الطبيعة وحده بل « في حقل ما بعد الطبيعة ايضاً . ولم يقتصر موقفه هذا من العقل على مؤلف واحـد ، اذ نراه في (الاقتصاد في الاعتقاد) يعول على العقل ليبرهن عن وجود الخـــالق . وهناك ايضاً في (الاحياء) و (اللدنية) بعض اثباتات تؤيد هذا الموقف وتظهر لنا ان ايمانه بصلاحية العقل لم يكن مرحلة من مراحل تطوره الفكري .

« ولكن اذا تفحصنا جميـع مؤلفاته ناظرين اليها نظرة فلسفية محضة ومحاولين استجلاء وحدة في التفكير ، لا نستطيـع الا ان نقرّ بأن هناك ما يحملنا على الريب في صحة موقفه من العقل واخلاصه له . فقد لاحظنا فعـــلاً ، فيما يتعلق بالعلية ، تذبذباً بل تناقضاً في تصريحاته وتصرفاته . فكيف التوفيق اذن ؟ وهل يمكننا ذلك ؟ »[2] .

---

١ — مشكاة الانوار صفحة ٤٥ .

٢ — فيكتور شلحت في تقديمه لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي صفحة ٢٣ .

وإني لأتساءل الآن ! لم التوفيق ؟ ما معنى هذا الحرص الشديد على « استجلاء وحدة في التفكير » والجمع بين الآراء المتعارضة عند الغزالي في موضوع العقل ما دام الغزالي نفسه لم يحرص عليه ؟ هل يجب ان نكون غزاليين اكثر من الغزالي ؟ نعم لقد تناقض الغزالي ، وما يضيره في ذلك ؟ وهل سلم فيلسوف قبله او بعده من التناقض بل هل نسلم نحن في حياتنا من الموقف المتعارضة والمتناقضة من الشيء الواحدة ؟ وهل نظام الحياة والعالم وحدة منسجمة متناسقة كقواعد المنطق ؟ ان التناقض ظاهرة عامة عند جميع الفلاسفة والمفكرين والعلماء . فالفيلسوف – نظراً لحساسيته العقلية المرهفة – يمثل قمة الصراع بين العقائد والأفكار والمذاهب . فيه تلتقي تيارات مختلفة واتجاهات متباينة تقل حدتها تبعاً لنضجه العقلي وتطور تفكيره وظروف حياته وبيئته والمرحلة التاريخية والحضارية التي يعيش فيها . لندرس الفيلسوف كما هو لا كما نريده ان يكون . هكذا ينبغي في نظرنا ان تكون الدراسة الوضعية للفلسفة . فالدراسة المعيارية لا تجدي ولن تجدي . إننا اذا اخفينا ظاهرة التناقض عند الفيلسوف بأحابيل المنطق اخفينا حقيقة هامة من حقائق مذهبه الذي نهتم بدراسته . وهذه الدراسة لا تكون بالتهرّب من بعض الظواهر التي لا يقرها جهاز معقد من المنطق المصطنع بل بالتصدي لها والأخذ بتلابيبها . ان الفيلسوف انسان كسائر الناس يخضع لما يخضعون له من ازمات وموجات ومآزق ، ان لم يكن أشد منهم خضوعاً لها نظراً لحساسيته المرهفة : فهو يتقلب مثلهم بين الشك واليقين والإلحاد والايمان ويعتريه ما يعتريهم من قبض او بسط ، وخوف أو رجاء ، وقلق أو طمأنينة ، كما يصيبه ما يصيبهم من إقبال على الحياة او نفور منها ، ومن شعور بالوجود او بالضياع ، بالقوة او بالضعف ، بالكبرياء او بالإنسحاق الخ . وكلها نوبات ودورات تترك اثاراً واضحة في تفكيره ومواقفه . فهو ليس قالباً جامداً او نظاماً متحجراً كالمنطق . انه سيلان وصيرورة وديمومة ، انه اصطراع وتناقض ، انه

حياة . وبرغم جميع محاولات التوفيق التي قام بها محقق كتاب (القسطاس المستقيم) في تقديمه لهذا الكتاب ، فإنه يعترف باستمرار الصعوبات « ليس فيما يتعلق بسلطة العقل ذاتها ... بل في مدى هذه السلطة ونطاقها »[1] .

●

ولأن نطاق العقل محدود ، ولعجزه عن حل كثير من المشكلات ، فمن الخطل وفساد الرأي إقامة العقيدة على العقل وحبس الدين ضمن احكام المنطق . إذ لكل من الناحيتين مصدر خاص يختلف عن مصدر الناحية الأخرى : فأما المنطقيات والطبيعيات والفلكيات فتستند الى العقل وأما الدين وحقائق الايمان فتنبجس من القلب . والعقل مختص بحل مشاكل الحياة اليومية وتسخير العالم لخدمة الانسان ، وأما القلب فيختص بالحدس الديني والذوق الروحي والكشف الباطن على حد مذهب الصوفية ومواجيدهم . وهكذا يكون الغزالي قد حرر الدين من غرور العقل ، كما انقذ العقل من تصلب الدين ، وإعاد التوازن بينهما . وكما حصر الغزالي اختصاص القلب في حقائق الايمان – وبذلك يكون قد وضع له حدوداً مع شدة نوازع القلب والوجدان في نفسه – فكذلك وضع للعقل حدوداً مع حرصه عليه وعظيم ايمانه به ، فحصر اختصاصه في قضايا الحياة العملية وتسخير الاشياء لخدمة الانسان . لكنه بهذا التحديد لكليهما لم يسلم من التناقض كما مرّ معنا . وهذا ما يفسر قلة التماسك في بنيان فلسفته .

هناك في رأيه طريقان للمعرفة مختلفان جداً :

احدهما طريق المشاهدة الحسية والتحليل المنطقي الذي يؤدي الى رؤية الاشياء وملاحظتها من الخارج ، بالالتفاف حولها دون النفاذ الى كنهها والسريان في جوهرها .

والثاني طريق الرؤية الحدسية بالتعاطف القلبي والمشاركة الروحية المؤدية الى الجوهر الصافي ، والموصلة الى ما سماه الغزالي (النفث في الروع) او (النور الذي يقذفه الله في الصدر) .

---

١ – المصدر السابق ص ٢٩ .

فليت شعري « كيف يقاس الدوام الأبـــدي بدوام المتغير الفاسد ؟ وكذلك شدة الوصول ! فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح والأجسام بالقياس الى ما وصوله بالسريان في جوهر الشيء ، كأنه هو بلا انفصال » كما يقول في (معارج القدس) .

وهكذا نرى كيف يمزج الغزالي عناصر العقل بعناصر القلب ويدمج في النظر الفلسفي اصولاً مستمدة من الصوفية تقلل من تماسكه ليقيم لنا مذهباً ليس بدعــاً من المذاهب يخفف من غلواء العقل في محاولة للوصول الى الله ليست بأقـــل شأناً في تاريخ الفكر الانساني من محاولات الذين جاءوا قبله او بعده فكانوا غرة في تراث الانسانية .

ان هجوم الغزالي « على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته »[1] . وأخذه لهم بلوازم مقدماتهم وتعجيزه اياهم عـن الاحاطة بكنه الحقائق الإلهية – ان كل اولئك لا يدل فقط على الجانب السلبي في تفكيره ، وهو جانب الهدم والتحطيم ، بـل يدل ايضاً على الجانب الايجابي فيه ، جانب البناء او الخلق . فهو لم يهدم ما هدم ولم يحطم ما حطم إلا ليقيم للدين صرحاً وليجعل للحق معياراً . هـــذا المعيار هو النور الإلهي والتأييد السماوي[2] . انه الكشف الباطن الذي تتجلى به الحقائق الايمانية ويحصل به اليقين . لقد استغرقت هذه الحقائق وجود الغزالي ونذر لهـا كيانه وحياته . فالدين هو المتسلط على تفكيره وما ثارت به الشكوك في احكام العقل والمنطق إلا دفاعـاً عن الدين وانتصاراً لحقائق الايمان ، ودحراً لمحاولات الفلاسفة وأباطيلهم . فميزة الغزالي انه إنما فهم الدين من باطن . فالدين امر طبيعي للانسان من حيث هو انسان ، والشعور الديني له اصوله في اعماق الطبيعة البشرية وفي نوازع الفطرة ودفق الوجدان ، على الرغم

---

١ – التهافت ، صفحة ٦١ .

٢ – انظر ميزان العمل للغزالي صفحة ٢٤٤ .

من أنه من الامور التي يستعصي على العقل حلها . انه ينبجس من القلب وتغذوه الروح ويرفده العالم الإلهي . انه يصدر عن قوة ليست من معدن هـذا العالم ولا من طبيعته ، وهي القوة التي بفضلها يتمكن الانسان من الاتصال بالملكوت الأعلى .

وقد كان للغزالي فضل كبير على تصفية العقيدة وإقرار مفهوم جديد للدين :

فالمتكلمون لم يفهموا الدين عندما أرادوا تحويله الى نظام من الايمـان المثبت منطقياً والجامد عند الحجج الكلامية الشكلية التي لا تقيم حقائق الايمان بل قد تفسدها وتعين على القضاء عليها .

وكذلك الفقهاء لم يفهموا الدين عندما جعلوه قانوناً فقهياً وقضائياً بحتاً ومجموعـة من التكاليف والرسوم المتحجرة التي تقف عند ظواهر الاعمال دون ان تنفذ الى روحها ولبابها .

والفلاسفة لم يفهموا الدين ايضاً عندما لم يجدوا فيه سوى طريقة لغزو مشاعر العامة والتأثير عليها بالترهيب والترغيب . فهو في نظرهم ثمرة لمخيلة النبي الذي أمر ان يخاطب الناس على حسب عقولهم . فيضطر الى الزخرف والتمويه ، وبالتالي فإن حقائق الدين – تبعاً لهذا المفهوم – أدنى من حقائق الفلسفة . ولذلك فإن الفلاسفة قد اوجبوا على العامة اتباعه واعفوا انفسهم من التقيد بـه لأنهم من طبقة الخواص وأهل البرهان التي لا تسمو اليها طبقة الجمهور .

فخالف الغزالي هؤلاء جميعاً في إدراك كنه العقيدة الدينية وشرحها فردّ الدين الى الكشف الباطن والايمان القلبي ، وجعله مسألة تعمر القلب وتملأ كيان الانسان حياة وطهراً وزكاة .

وهكذا يكون الغزالي قد أدرك الدين والمسألة الدينية إدراكاً جديداً اعمق من ادراك المتكلمين والفقهاء والفلاسفة . فأعاد الى الدين طاقة روحية كان قد فقدها ، وردّ اليه معنى كان الفلاسفة قد جردوه منه . ليس الدين

تحده مجرّد طقوس تؤدّى او رسوم تُتبع . انه شيء اكثر من ذلك وأعمق لا يحده العقل ولا يحيط به الوهم . انه حدس صوفي وذوق باطن . انه قوت القلب وغذاء الوجدان . انه شيء تذوقه الروح وتطيب به النفس وتسمو به الذات في القول والفكر والعمل والشعور !

ب ـ مشكلة الحرية . ـ يرى الغزالي ان الله تعالى مريد للكائنات مدبّر لها : فلا يجري في الكون قليل او كثير ، صغير او كبير ، خير او شر ، نفع او ضر ، ايمان او كفر ، عرفان او نكران ، فوز او خسران ، زيادة او نقصان ، طاعة او عصيان ، لا يجري شيء من ذلك إلا بقضائه وقدره وحكمته ومشيئته . فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . لا يخرج عن إرادته لفتة ناظر او فلتة خاطر ، بل هو المبدئي المعيد ، الفعّال لما يريد . فلا رادّ لأمره ولا معقب لقضائه ، ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوفيقه ورحمته ، ولا قوة له على طاعته إلا بمشيئته وإرادته . فلو اجتمعت الانس والجن والملائكة والشياطين على ان يحركوا في العالم ذرة او يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك .

ولا موجود في الكون إلا وهو حادث بفعل الله وفائض من عدله . فالله حكيم في افعاله عادل في أقضيته . ولا يقاس عدله بعدل العباد ، إذ العبد يُتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ولا يُتصور الظلم من الله تعالى . فليس في الكون مُلك لغير الله يكون تصرفه فيه ظلماً ، انما كل ما في الكون مُلك لله وحده . لذلك لا يُتصور الظلم في حق الله ما دام لا يُصادف لغيره ملكاً اذا تصرف فيه كان ظالماً[1] .

والله متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب ، ومتطوّل بالإنعام والاصلاح لا عن لزوم . فله الفضل والاحسان والنعمة والامتنان : اذ كان قادراً على ان يصب على عباده انواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب . ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن منه قبيحاً

١ ـ الغزالي : احياء علوم الدين الجزء الاول ، صفحة ٧٩ .

ولا ظلماً . وانه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد ، لا بحكم الاستحقاق واللزوم له ، اذ لا يجب عليه لأحد فعل ولا يُتصور منه ظلم ولا يجب عليه لأحد حق . وان حقه في الطاعات واجب على الخلق بإيجابه على ألسنة انبيائه لا بمجرد العقل ، ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة ، فبلّغوا امره ونهيه ووعده ووعيده ، فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاءوا به[1] .

وهكذا فإرادة الله – في نظر الغزالي – شاملة للمخلوقات جميعاً من انسان وحيوان ونبات وجماد ، فلا شيء يعجزها او يخرج على حكمها . ويحدد الغزالي افعال الله في عشرة اصول يهمنا منها هنا خمسة فقط لصلتها بموضوع الحرية الانسانية وتقييدها لها حتى لكادت تلغيها وهي الاصل الاول والثاني والثالث والخامس والسادس .

الاصل الاول .– ما ذكرناه من ان كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه . خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم . فجميع افعال عباده مخلوقة له متعلقة بقدرته . امر العباد بالتحرز في اقوالهم وأفعالهم وإسرارهم وإضمارهم ، لعلمه بموارد افعالهم . كيف لا يكون خالصاً لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها ؟[2]

الاصل الثاني .– ان انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب . بل الله خلق القدرة والمقدور جميعاً ، وخلق الاختيار والمختار جميعاً . فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له . وأما الحركة فخلق الرب ووصف للعبد وكسب له . فعلم الله شامل لكل شيء ، فلا يقع في ملكه ما لا يعلم ولا يحدث ما لا يريد . بل كل ما يجري في العالم فإنما يحدث بعلمه وقضائه . فالأفعال جميعها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد

---

١ – نفس المصدر والصفحة .

٢ – المصدر السابق ، صفحة ٩٥ .

على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب [١] .

الاصل الثالث .- ان فعل العبد وإن كان كسباً له فلا يخرج عن كونه مراداً له . فـلا يجري شيء إلا بقضاء الله وقدرته ، وبإرادته ومشيئته . فمنه يصدر الخير والشر ، والنفـع والضر ، والإسلام والكفر . لا معقب لحكه ولا رادّ لقضائه . يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، لا يُسأل عمـا يفعل وهم يُسألون . ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن : يدل عليه دليلان، احدهما من جهة النقل والآخر من جهة العقل .

فأما من جهة النقل فكقول الله عز وجل : « ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً » وقوله تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » .

وأما من جهة العقل فان المسلم لا يستجيز ان تجري المعاصي والجرائم على وفق ارادة العدو ابليس دون ارادة الله . فكيف يُردُّ الله الى رتبة لو رُدّت اليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف عنها وتبرأ منها ؟ والمعصية هي الغالبة على الخلق ، وهي تجري عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق تعالى . وهذا غاية الضعف والعجز . تعالى الله عن قول الظالمين علواً كبيراً . وكلما ظهر ان افعال العباد مخلوقة صح انها مرادة له .

فان قيل : فكيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد ، اجاب الغزالي بأن الامر والنهي غير الارادة [٢] .

الاصل الخامس .- انه يجوز على الله ان يكلف الخلق ما لا يطيقون ، خلافاً للمعتزلة ، وإلا لاستحال سؤال دفعه . وقد سأل المسلمون الله ذلك فقالوا : « ربنا لا تُحمّلنا ما لا طاقة لنا به » فلولا انـه يجوز على الله تكليف ما لا يطاق لما سألوا ان لا يُحمّلهم ما لا طاقة لهم به [٣] .

الاصل السادس .- ان لله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غـير

---

١ – نفس المصدر ، صفحة ٩٥ – ٩٦ .
٢ – المصدر السابق صفحة ٩٦ .
٣ – المصدر السابق صفحة ٩٧ .

جرم سابق او ثواب لاحق ، خلافاً للمعتزلة ، لأنه متصرف في ملكه يعذب من يشاء من غير استحقاق من العباد دون ان يكون في تعذيبهم ظلم لهم . اذ الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير اذنه ، وهو محال على الله تعالى ، فانه سبحانه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً [١] .

لاحظنا ان الغزالي في الاصلين الثاني والثالث يعزو للانسان - على طريقة الاشاعرة - نوعاً من الحرية يسميه « الكسب » او « الاكتساب » دون ان يوضح لنا معناه . هذا في (كتاب قواعد العقائد) في اواخر الجزء الاول وأول الجزء الثاني من (احياء علوم الدين) لكنه في (روضة الطالبين) يزيد هذا المعنى ايضاحاً فيقول :

« فأفعال العباد مضافة الى الله تعالى خلقاً وايجاداً ، والى العبد كسباً ليُثاب على الطاعة ويعاقب على المعصية . فحين يتعلق العبد بشيء ما يوجده الاقتدار الإلهي ، وهذا يسمى كسباً . هذا مذهب اهل السنّة . فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله . فحينما يباشر العمل يخلق الله اقتداراً عند مباشرته فيسمى كسباً . فمَن نسب المشيئة والكسب الى نفسه فهو قدري ، ومن نفاهما عن نفسه فهو جبري ، ومن نسب المشيئة الى الله تعالى والكسب الى العبد فهو سنّي صوفي رشيد » [٢] .

ولزيادة الايضاح يضرب الغزالي المثل التالي :

« واعلم ان الافعال قسمان : احدهما ما يقع من العبد ، وهو الكسب المنسوب اليه ، ولهذا أُنزلت الكتب وأُرسلت الرسل ... والثاني ما يقع على العبد جزاءً ، وهو ما بيد الله تعالى ... ومثال ذلك قطع الجلاد يد السارق: يصح ان يقال القاطع هو الجلاد لأنه كاسب ، ويصح ان يقال ان الله تعالى هو القاطع بيد الجلاد لانه تعالى هو المجازي للمقطوع لما بدا منه ، ويصح ان

---

١ - نفس المصدر والصفحة .

٢ - الغزالي : روضة الطالبين ، الفصل الاول من المقدمة .

يقال ان السارق هو القاطع ليده لانه المبتديء لما جناه ، فلا يقع عليه الا ببعض ما كسبت يداه . فيكون الفعل الواحد من الرب تعالى جزاء ومن المقطوع ابتداء ومن القاطع كسباً »[1] .

فقدرة الله مستقلة بالخلق ولا مدخل لها في الكسب ، وقدرة العبد مستقلة بالكسب ولا مدخل لها في الخلق . فلئن كان الانسان غير خالق لأفعاله فانه كاسب لها بيده وتقع تبعتها عليه اخلاقياً ما دام قد عزم عليها وأرادها ، وحسبه مسؤولية انه قصدها وكان الأداة المنفذة لها .

●

وفي نص جميل رائع من (الاحياء) يناقش الغزالي هذه المسألة ليبين لنا ألاّ فاعل الا الله وان كل موجود فالمنفرد بابداعه واختراعه انما هو الله ، وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة في ملكوت السموات والارض . ومع ذلك لا يجرد الغزالي الانسان من عنصر الكسب .

وهو يضرب لذلك مثلاً بانسان عمد الى ورقة كانت بيضاء قبل قليل ثم اسودت أجزاء منها بالكتابة ، فسألها : لم سودت وجهك ؟ فقالت : ما أنصفتني في هذه المقالة ، فاني ما سودت وجهي بنفسي ، ولكن سل الحبر فانه كان مجموعاً في المحبرة التي هي مستقره ووطنه ، فسافر عن الوطن ونزل بساحة وجهي ظلماً وعدواناً .

فسأل الحبر عن ذلك فقال : ما انصفتني ، فاني كنت في المحبرة وادعاً ساكناً على ان لا أبرح منها ، فاعتدى عليّ القلم بطمعه الفاسد واختطفني من وطني وأجلاني عن بلادي وفرق جمعي وبددني كما ترى على ساحة بيضاء ، فالسؤال عليه لا عليّ .

ثم سأل القلم عن السبب في ظلمه وعدوانه واخراج الحبر من اوطانه . فقال : سل اليد والاصابع ، فاني كنت قصباً نابتاً على شط الأنهار

١ — المصدر السابق ، الباب الخامس ، الفصل السابع .

متنزهاً بين خضرة الأشجار فجاءتني اليد بسكين فنحتت عني قشري ومزقت عني ثيـــابي واقتلعتني من اصلي ، ثم برتني وشقّت رأسي ، ثم غمستني في سواد الحبر ، وهي تستخدمني وتمشيني على قمة رأسي . فتنسحْ عني وسل من قهرني .

ثم سأل اليد عن ظلمها وعدوانها على القلم واستخدامها له . فقالت اليد : ما أنا الا لحم وعظم ودم ؛ وهل رأيت لحماً يظلم او جسما يتحرك بنفسه ؟ وانما أنا مرْكب مسخّر ركِبني فارس يقال له القدرة والعزة ، فهي التي ترددني وتجول بي في نواحـي الارض . أما ترى المـدر والحجر والشجر لا يتعدى شيء منها مكانه ولا يتحرك بنفسه إذْ لم يَرْكَبْه مثلُ هذا الفارس القوي القـاهر ؟ أما ترى ايدي الموتى تساويني في صورة اللحم والعظم والدم ، ثم لا معاملة بينها وبين القلم ؟ فأنا ايضـاً من حيث انا لا معاملة بيني وبين القلم . فسل القدرة عن شأني ، فاني مركب ازعجني من ركبني .

ثم سأل القدرة عن شأنها في استعمالها اليد وكثرة استخدامها وترديدها . فقالت : دع عنك لومي ومعاتبتي ، فكم من لائم ملوم ! وكم من ملوم لا ذنب له ! وكيف يخفـى عليـك امري ؟ وكيف ظننت اني ظلمت اليد لما ركبتُها ؟ فقد كنت لها راكبة قبل التحريك ومع ذلك ما كنت أحركها ، بل كنت نائمـــة ساكنة نوماً ظن الظانون بي اني ميتـة او معدومة لأني ما كنت أتحرك ولا أحرك . وبقيت كذلـك حتى جاءني موكل ازعجني وأرهقني الى ما تراه مني ، فكانت لي قوة على مساعدته ولم تكن لي قوة على مخالفته ، وهذا الموكل يسمى الارادة . ولا أعرفه إلا باسمه . فأزعجني هجومه وصياله في غمرة النوم وأرهقني الى ما كان لي مندوحة عنه .

ثم سأل الارادة : ما الذي جرأك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة حتى صرفتها الى التحريك وارهقتها اليه ارهاقاً لم تجد عنـه مخلصاً ولا

مناصاً . فقالت الارادة لا تعجل عليّ ، فلعل لنا عذراً وأنت تلوم ، فاني ما انتهضت بنفسي ولكن أنهضت ، وما انبعثت ولكنني بُعثت بحكم قاهر وأمر جازم ، وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ، ولكن ورد عليّ من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بأن اصدع للأمر ، فاني مسكينة مسخرة تحت قهر العلم والعقل ، ولا ادري بأي جرم وُقفت عليه وسُخرت له وأُلزمتُ طاعته . لكني ادري اني في دعةٍ وسكون ما لم يرد عليّ هذا الوارد القاهر ، وهذا الحاكم العادل او الظالم . فأنا ساكنة لكن مع استشعار وانتظار لحكمه فسل العلم عن شأني ودع عني عتابك .

فأقبل على العلم والعقل والقلب مطالباً لهم ومعاتباً اياهم على استنهاض الارادة . فقال العقل : اما أنا فسراج ما اشتعلت بنفسي ولكن أُشعلت . وقال القلب : اما انا فلوح ما انبسطت بنفسي ولكن بُسطت . وقال العلم : اما انا فنقش نُقشت في بياض لوح القلب عندما أشرق سراج العقل . وما انخططت بنفسي ، فكم كان هذا اللوح قبلي خالياً عني . فسل القلم لأن الخط لا يكون الا بالقلم .

فعند ذلك اضطرب السائل ولم يقنعه جواب وقال قد طال تعبي في هذا الطريق وكثرت منازلي ، ولا يزل يحيلني من طمعت به في معرفة هذا الامر منه على غيره . ولكنني كنت أطيب نفساً بكثرة التردد لما كنت أسمع كلاماً مقبولاً في الفؤاد وعذراً ظاهراً في دفع السؤال .

وقال لليد والقلم والعلم والارادة والقدرة وما بعدها : اقبلوا عذري ، فاني كنت غريباً حديث العهد بالدخول في هذه البلاد . ولكل داخل دهشة . فما كان انكاري عليكم الا عن قصور وجهل . والآن قد صح عندي عذركم وانكشف لي ان المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار . فما انتم الا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون في قبضته . وهو الاول والآخر والظاهر والباطن ولا تناقض في الامر :

فهو الاول بالاضافة الى الموجودات ، اذ صدر منه الكل على ترتيبه واحداً بعد واحد ؛

وهو الآخر بالاضافة الى سير السائرين اليه ، فانهم لا يزالون مترقّين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة ، فيكون ذلك آخر السفر . فهو آخر في المشاهدة اول في الوجود ؛

وهو باطن بالاضافة الى العاكفين في عالم الشهادة الطالبين لادراكه بالحواس الخمس ؛

وهو ظاهر بالاضافة الى من يطلبه في السراج الذي اشتعل في قلبه بالبصيرة الباطنة النافذة في عالم الملكوت .

فلله الأمر من قبل ومن بعد وهو الفاعل باطلاق . فالقلم والحبر والدواة والشمس والقمر والنجوم والمطر والغيم والأرض وكل حيوان وجماد مسخرات في قبضة القدرة كتسخير القلم في يد الكاتب ... هكذا كان توحيد السالكين وهذا مقتضى عقيدتهم . فلا فاعل الا الله وهو على كل شيء قدير .

فإن قلت : فهذا جبر محض ، والجبر يناقض الاختيار ، ردّ الغزالي في كلام طويل ان الانسان مجبور ومختار في آن واحد . ومعنى كونه مجبوراً ان جميع ما يصدر عنه حاصل فيه من غيره لا منه ، ومعنى كونه مختاراً انه محل لارادة حدثت فيه جبراً بعد اقتناع العقل بضرورة الفعل ، اذ الارادة تتبع العلم الذي يحكم بأن الشيء موافق لك ، فلا جرم ان تنبعث الارادة بالعلم والقدرةُ بالارادة ويحصل الفعل منك بعد ذلك . فأنت اذن مجبور على الاختيار . وبعبارة اخرى ان فعل النار في الاحراق مثلاً جبر محض ، وفعل الله تعالى فعل محض ، وفعل الانسان في منزلة بين المنزلتين . فطلب اهلُ الحق لهذا عبارة ثالثة فسمّوه كسباً . فالكسب ليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار .

---

١ — الاحياء ج ٤ ، ص ٢٠٢ - ٢١٢ .

فإن قلت : فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ، إذ معنى التوحيد ان لا فاعل إلا الله ، ومعنى الشرع اثبات الافعال للعباد ؟ أجاب الغزالي بأن للفاعل معنيين : فكما يقال قتل الأمير فلاناً ويقال قتله الجلاد ، ولكن الأمير هنا قاتل بمعنى ، والجلاد قاتل بمعنى آخر ، فكذلك العبد فاعل بمعنى والله عز وجل فاعل بمعنى آخر . فمعنى كون الله تعالى فاعلاً انه المخترع الموجد ، ومعنى كون العبد فاعلاً انه المحل الذي خَلَق فيه القدرة بعد أن خلق فيه الارادة بعد ان خلق فيه العلم . فارتبطت القدرة بالارادة ، والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط ، وارتبط ذلك كله بقدرة الله تعالى ارتباط المعلول بالعلة وارتباط المخترع بالمختَرِع . ولأجل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الافعال في القرآن مرة الى الملائكة ومرة الى العباد، ونسبها بعينها مرة أخرى الى نفسه. فإذن لا حقّ الا الحي القيوم القائم بذاته ، وكل ما سواه فقائم بقدرته . فانما اسم الفاعل له بالحقيقة ولغيره بالمجاز [1] .

جـ . — **مشكلة الصلاح والأصلح** . — والغزالي ينفي عن الله رعاية الصلاح والأصلح . ويظهر ذلك بصورة خاصة في الأصلين الرابع والسابع من الأصول العشرة التي أتينا على خمسة منها .

الاصل الرابع . — ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ، ومتطول بتكليف العباد ، ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه . وبذلك يردّ الغزالي على المعتزلة التي توجب ذلك على الله لما فيه من مصلحة للعباد . فالله في نظر الغزالي هو الموجب والآمر والناهي ، فلا يجوز ان يتعرض لايجاب او للزوم او خطاب . وقول المعتزلة « يجب لمصلحة عباده » كلام فاسد . فإنه إذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى . ثم ان مصلحة العباد إنما تكون في أن يخلقهم في الجنة . اما ان يخلقهم في دار البلايا ويعرّضهم للخطايا ثم يعاقبهم على ما قدمت أيديهم

---

١ — الإحياء ، جـ ٤ ، صفحة ٢٠٢ – ٢١٢ .

فما في ذلك غبطة عند ذوي الألباب [1] .

الأصل السابع . — انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لهم ، اذ لا يجب عليه سبحانه شيء ، بل لا يُعقل في حقه الوجوب : فإنه لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون . وهنا يفرض الغزالي مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ ماتا مسلمين ، فان الله سبحانه يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي لانه تعب بالإيمان والقيام على الطاعات بعد البلوغ ، وهذا واجب على الله عند المعتزلي . فلو قال الصبي : « يا رب لمَ رفعت منزلته عليّ ؟ » فيقول الله : « لأنه بلغ واجتهد في الطاعات » . فيقول الصبي . « انت امتّني صبياً ، فلو ادمت عليّ حياتي حتى اصل الى سن البلوغ لاجتهدت في طاعتك ، ولكنك عدلت عن العدل ، فتفضلت عليه بطول العمر دوني فلم فضّلته ؟ » فيقول الله تعالى : « لأني علمت انك لو بلغت لاشركت او عصيت ، فكان الاصلح لك الموت في الصبا » . هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل . وهنا ينادي الكفار في دركات الجحيم قائلين : « يا رب ! هلا أمتّنا في الصبا فأرحتنا من العذاب المقيم ! أفما علمت ان ذلك اصلح لنا ؟ فانّا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم » . فماذا يجاب عن ذلك ؟ وهل يجب عند هذا إلا القطع بأن الأمور الإلهية تتعالى بحكم الجلال عن ان توزن بميزان اهل الاعتزال ؟

فان قيل : « اذا قدر على رعاية الأصلح للعباد ثم سلط عليهم اسباب العذاب كان ذلك قبيحاً لا يليق بالحكمة » . أجاب الغزالي بأن « القبيح هو ما لا يوافق الغرض ، حتى انه قد يكون الشيء قبيحاً عند شخص حسناً عند غيره اذا وافق غرض احدهما دون الآخر ، حتى يستقبح قتلَ الشخص اولياؤه ويستحسنه اعداؤه . فان أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال ، اذ لا غرض له ، فلا يُتصور منه

1 — المصدر السابق ص ٩٦ - ٩٧ .

قبيح ، كما لا يُتصور منه ظلم ، اذ لا يُتصور منه التصرف في ملك الغير [1] » . وان أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير فلم قلتم انه يستحيل على الله فعل ما لا يوافق الغير ؟ وهل هـذا الا مجرد تشهّي يشهد بخلافه ما قد فرضناه من اعتراض اهل النار على الله لانه لم يتهم في الصبا ؟ ثم ان الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء القادر على فعلها على وفق ارادته هو ، وليس في هذا ما يوجب رعاية الأصلح . ان الحكيم منا إنما يراعي الأصلح نظراً لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الآخرة ثواباً او ليدفع به عن نفسه آفـةً ، وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محـال [2] .

وهكذا فلا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ، خلافاً لمقالة المعتزلة الذين يرون هذا الرأي دون تحقيق ، لكنهم « اذا طولبوا بتحقيقه لم يرجعوا الى شيء الا انه رأي استحسنوه بعقولهم من مقايسة الخالق على الخلق وتشبيه حكمته بحكمتهم . ومستحسنات العقول هي الرأي الذي لا ارى التعويل عليه ... [إذْ] لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله . ومعلوم انه لم يفعله ، فدلَّ انه غير واجب ، فانه لا يُترك الواجب . فان قيل : سلمنا انه لو كان واجباً لفعله ولكن لا نسلم انه لم يفعل . فأقول : لو فعل الاصلح لعباده لخلقهم في الجنة وتركهم فيها ، فان ذلك أصلح لهم . ومعلوم انه لم يفعل ذلك ، فدل انه لم يفعل الأصلح ... » [3] .

هذا هو الغزالي المسلم الأشعري يحارب المعتزلة وينافح عن السُّنة بلا كلل ولا ملل ، ليجعل كلمة الله هي العليا وكلمة المبتدعة والمنحرفين والزائغين عن الحق هي السفلى ، ولا يدخر في ذلك سنداً من معقول او منقول .

---

١ — المصدر السابق ص ٩٧ .
٢ — المصدر السابق ص ٩٧ .
٣ — القسطاس المستقيم ، ص ٩٤

الغزالي واهم مشكلات الفلسفة

ما زال الغزالي يُكبُّ على كتب الفلسفة ، يدرسها ويتفقد غوائلها ويسبر أغوارها من غير استعانة بأستاذ ، حتى اطّلع على منتهى علوم الفلاسفـة ووقف على ما في اقاويلهـم « من خـداع وتلبيس وتحقيق وتخييل »[1] . لقد ادرك بعد عناء كبير « ان خبطهم طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدابرة » وهـذا « مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول ، فانه رتب علومهم وهذبهـا بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الاقرب الى اصول أهوائهم ، وهو رسطاليس ، وقد ردَّ على كـل من قبله »[2] « رداً لم يقصر فيه حتى تـبرأ عن جميعهم ، الا انه استبقى ايضـاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم وتكفـير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما ، على انه لم يقم بنقل علم ارسطاطاليس احـد من متفلسفة الاسلاميين كقيام هـذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط »[3] .

فلا تثبت ولا اتقان لمذهبهم « وانهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهيـة متقنة البراهين ، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية »[4] .

وقد اعترض الغزالي عليهم في عشرين مسألة وجدها مخالفة للدين ، منها ثلاث مسائل ينبغي في رأيه تكفيرهم فيهـا وسبعة عشر مسألة توجب

---

١ ــ المنقذ ، ص ٧٢ .
٢ ــ التهافت ، ص ٦٢ .
٣ ــ المنقذ ، ص ٧٤ ـ ٧٥ .
٤ ــ التهافت ، ص ٦٢ ـ ٦٣ .

تبديعهم . ولا يمكننا بالطبع ان نأتي هنا على تفصيل جميع هذه المسائل بل سنجتزيء بنموذج واحد من مسائل التكفير ونموذجين اثنين من مسائل التبديع . فمن المسائل التي اوجب تكفيرهم فيها سنكتفي بمسألة قدم العالم فانها أهمها ، كما سنكتفي من المسائل السبع عشرة الباقية بمسألة السببية واستحالة خرق العادات ، ومسألة روحانية النفس .

مسألة قدم العالم . — ان مسألة قدم العالم محل نزاع بين الفلاسفة والغزالي . وهو في (التهافت) يصور لنا هذا النزاع بعد أن يبدأ بعرض رأي الفلاسفة . ولهذا سنسلك مسلكه فنعرض لرأي الفلاسفة ثم نُعقب عليه بمناقشة الغزالي له . وكذلك سنفعل في المسألتين الباقيتين . وسيكون « التهافت » عمدتنا في مناقشة هذه المسائل ، لكن ذلك لا يمنع ان نستشهد بكتب اخرى للغزالي اذا كان ذلك ضرورياً .

اختلف الفلاسفة كثيراً في قدم العالم . فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه وانه لم يزل موجوداً مع الله ، معلولاً له ، ومساوقاً له ، وغير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وان تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان .

ولهم على ذلك أدلة عدة نورد منها ثلاثة أدلة ردّ الغزالي عليها . وهي : دليل العلة القديمة ، ودليل الزمان ، ودليل الامكان .

اولا — **دليل العلة القديمة .** — يستحيل صدور حادث من قديم ، فلا يصدر عن القديم الا القديم : لأنّا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يكن للوجود مرجّح ، بل كان وجود العالم ممكناً امكاناً صرفاً . فاذا حدث بعد ذلك لم يخْلُ : اما ان يتجدد مرجح او لم يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك . وان تجدّد مرجح فمَنْ محدث ذلك المرجح ؟ ولمَ حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟

وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فإما الا يوجد عنه شيء قط ، وإما ان يوجد على الدوام . فأما ان يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقه ان يقال لِمَ لَمْ يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن ان يكون ذلك لعجز في الباري عن الإحداث او لاستحالة الحدوث ، فان ذلك يؤدي الى ان ينقلب القديم (اي الله) من العجز الى القدرة ، والعالم من الاستحالة الى الامكان ، وكلاهما محال .

ولا يمكن ان يقال أيضاً لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ، ولا يمكن ان يُحال على فقد آلة ثم على وجودها ، أو على تجدد طبيعة أو وقت او حدوث ارادة لم تكن ، لأن هذا كله محال ، اذ انه يؤدي الى القول بتغير القديم وانقلابه من حال الى حال ، وبكونه محلاً للحوادث ، وهو محال . واذا صح هذا لزم ان الباري لم يتغير وان العالم لم يحدث وبالتالي انه قديم لا محالة [1] .

والغزالي لا يوافق الفلاسفة على اصل دليلهم ، بل يخالفهم اشد المخالفة . انه يرى ان من الممكن صدور حادث عن قديم دون ان يكون في هذا طعن في قدرة الباري او ان يكون الباري محلا للحوادث . وهو يعترض على اصل دليلهم من وجهين :

الاعتراض الاول على دليل الفلاسفة . – يرى الغزالي ان صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلا ولا يفترض تجدد مرجح ، كما انه لا يفترض في الباري قدرة بعد عجز ، ولا تجدد غرض لم يكن ، ولا وجدان آلة بعد فقدان ، ولا حدوث ارادة لم تكن من قبل ، اذ ما الذي يمنع ان يكون العالم قد حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها ، وان يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ ، وان الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وانه

١ – الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٧٦ – ٧٧ .

في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك ؟ ولا يطعن في هذا كون الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها . فان سأل سائل : لماذا اختارت الارادة وقتاً دون وقت ؟ اجابه الغزالي بان الارادة صفة من شأنها تميز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة . ولكن لما تساوت نسبة القدرة الى الضدين ، ولم يكن بد من من مخصّص يخصص الشيء عن مثله ، قيل : للقديم – وراء القدرة – صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله . ولا معنى للسؤال في تخصيصها لان هذا شأنها . فقول القائل : لم اختصت الارادة بأحد المثلين ؟ كقول القائل : لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ فيقال لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها . فكذا الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تميز الشيء عن مثله [1] .

فإن قيل : إن هذا غير معقول ، إذ لا يتصور ان تميز الإرادة شيئاً عن مثله إلا بسبب من الأسباب اما خفي واما جلي .

أجاب الغزالي : هل عرفتم ذلك ضرورةً ام نظراً ؟ ولا يمكن دعوى واحد منها . وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة بالعلم . فكما ان علم الله يفارق علمنا في امور كثيرة ، كذلك لا تبعد المفارقة في الإرادة ايضاً . فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ . على انه ، في حقنا ، لا نسلم ان إرادتنا لا تخصص المثل عن مثله . فقد يكون امران يتساويان بالنسبة الينا ، ثم نفعل احدهما دون الآخر ، وانكار هذا حماقة . فانّا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوّف اليها ، العاجز عن تناولها جميعاً ، فإنه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله . فإذن لا بدّ لكل ناظر – شاهداً كان او غائباً – في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات

---

١ – التهافت صفحة ٨٠ و٨٧ – ٨٨ .

صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله [١] .

بل لقد حاول الغزالي ان يبين ان الفلاسفة لم يستغنوا عن تخصيص الشيء عن مثله . فإن العالم وجد عن السبب الموجِب له على هيئات مخصوصة كان من الممكن ان يوجد على نقائضها ، فلم اختص ببعض الوجوه دون البعض الآخر ؟

ويفرض الغزالي على اصلهم تخصيصاً في موضعين لا يمكن ان يُقدَّر فيهما اختلاف : احدهما اختلاف جهة الحركة ، والآخر تعيين موضع القطب .

أما القطب فبيانه ان السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان هما القطب الشمالي والقطب الجنوبي . وما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم إلا ويُتصور ان تكونا هما القطبين ، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ؟ وما الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين ليكون قطباً دون سائر الاجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع اجزاء الكرة متساوية [٢] ؟

وأما اختلاف جهة الحركة فإن حركة الإفلاك لها جهة معينة دون غيرها ، بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس ، مع تساوي الجهات فما سبب تعينها مع تساوي الجهات وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هو عليه ؟ ولم تميزت جهة عن جهة تماثلها ؟

والخلاصة ان العالم إنما وجد حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد ، وفي الوقت الذي وجد ، بالإرادة القديمة [٣] .

ويتفرع على دليل الفلاسفة الاول اعتراض فحواه انه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته . وهذا الاعتراض يقوم على اساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها . فإذا وُجد المريد بجميع شرائطه ،

---

١ — التهافت صفحة ٨٩ — ٩٠.
٢ — التهافت صفحة ٩٠ — ٩١ .
٣ — التهافت صفحة ٩٢ .

وكان قديماً وارادته قديمة ، وجب صدور معلوله عنه من غير تأخر ، فكان قديماً مثله . والتأخر مستحيل كإستحالة وجود حادث لا محدث له .

وتحقيقه ان يقال : ان الحادث موجَب ومسبّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجَب قد تمّ بشرائط ايجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبقَ شيء منتظر البته ، ثم يتأخر الموجَب ، بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال ، كاستحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب [١] .

فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها الى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ولم تُجدد ارادة ، ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الاشياء وأمر من الأمور وحال من الاحوال ونسبة من النسب ، بل الامور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الاحالة [٢] .

ويرد الغزالي على ذلك بأن يُمحص الفكرة الاساسية في هذا الاعتراض وهي القول باستحالة ارادة قديمة متعلقة بإحداث شيء . فيسأل الفلاسفة : هل عرفتم ذلك بضرورة العقل او بالنظر والاستدلال ؟ فإن عرفتموه بالنظر والاستدلال فأين برهانكم عليه ، وكيف لم تظهروه ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورةً فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ؟ فلو عرفتموه بضرورة العقل لما شك فيه انسان . فلا بدّ من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهي الارادة

---

١ – التهافت صفحة ٨١ .

٢ – التهافت صفحة ٨٢ .

القديمة القصود الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرّد فلا يكفي من غير برهان [1] .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجَب ، ومُجوّز ذلك مكابر لضرورة العقل .

أجاب الغزالي بأن قدم العالم محال ، لأنه يؤدي الى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدساً وربعاً ونصفاً . فإن فلك الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ، فتكون ادوار زحل ثُلث عُشر ادوار الشمس . وأدوار المشتري نصف سُدس ادوار الشمس ، فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة . ثم كما انه لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لإعداد دورات الشمس، مع انه ثُلث عُشره . بل لا نهاية لا دوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين الف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليل مرة [2] . فكيف يكون شيء لا نهاية لإعداده ويكون له سُدس ونصف وربع ، او كيف يمكن وجود نِسب بين اشياء لا نهاية لها ، فالنِسب لا توجد الا بين المتناهيات .

ويحاول الغزالي بعد ذلك ان يلزم الفلاسفة ان عدد هذه الدورات ليس شفعاً ولا وتراً . ذلك بأن عدد هذه الدورات إما ان يكون شفعاً او وتراً ، او كليهما معاً ، او لا شفع ولا وتر . فإن قلتم : شفع ووتر جميعاً او لا شفع ولا وتر، فيُعلم بطلانه ضرورةً ، وإن قلتم شفع فالشفعُ يصير وتراً بواحد ، فكيف اعوز ما لا نهاية له واحد ؟ وإن قلتم : وتر، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف اعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعاً ؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر [3] . وهو باطل ضرورةً ، فحركات الافلاك إذن متناهية ، والعالم حادث .

---

١ — التهافت صفحة ٨٤ .
٢ — التهافت صفحة ٨٥ .
٣ — التهافت صفحة ٨٥ .

الاعتراض الثاني على دليل العلة القديمة للفلاسفة : على ان الغزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم ، هو ان يقال لهم : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بدّ لكم من الاعتراف به : فإن في العالم حوادث ولها اسباب ، فإذا استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل . ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب وجود هو مستند الممكنات . واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم . فلا بدّ اذن على اصلكم من تجويز صدور حادث من قديم [1] .

فإن قيل : ان الحركة الدورية الدائمة التي هي مستند الحوادث كلها قديمة ابدية . أما ما ينتج عنها من كيفيات وصور سواء في عالم ما فوق فلك القمر او في مقعّر فلك القمر ، فهي حادثة . وليست العبرة في هذه الحوادث ، لأن المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً ، وكلها تنتهي مبادىء اسبابها الى الحركة السماوية الدورية . واذن لا يصدر الحادث من قديم الا بواسطة هذه الحركة الدورية الأبدية الثابتة [2] .

أجاب الغزالي : ان هذا التطويل لا يغني ، فالحركة الدورية التي هي المستند اما ان تكون حادثة او قديمة . فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث وكيف أمكن صدور الحادث عن القديم ، وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ، فإن تَسَلْسَلَ الأمرُ واستندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية ، فهو محال كما قدمنا . فلا بدّ للحوادث اذن ان تنتهي الى محدث قديم هو واجب الوجود ومستند الممكنات جميعاً [3] .

فرغنا الآن من دليل العلة القديمة وردّ الغزالي عليه فلنأخذ في بيان دليلهم الثاني وردّ الغزالي عليهم ايضاً .

---

١ – التهافت صفحة ٩٣ .
٢ – التهافت صفحة ٩٣ — ٩٤ .
٣ – التهافت صفحة ٩٤ .

ثانياً – دليل الزمان . يقول الفلاسفة : اذا كان الله خالقاً لهذا العالم ، اما ان يتقدم عليه بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين وكتقدم العلة على المعلول ، واما ان يتقدم عليه لا بالذات بل بالزمان .

فإن كان الاول لزم ان يكونا حادثين معاً او قديمين معاً ، واستحال ان يكون احدهما قديماً والآخر حادثاً . وذلك كتقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، فالتقدم هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان ، لأن الحركتين هنا متساويتان في الزمان أي حاصلتان معاً في وقت واحد . واذ لا سبيل الى القول بحدوث العلة الخالقة فقد وجب القول بقدم معلولها وهو العالم .

وان كان الثاني لزم ان يكون الباري وحده قديماً والعالم حادثاً . ولكن هذا يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم ، والمدة تفترض الحركة ، والحركة تفترض وجود العالم ، فيكون العالم موجوداً قبل ان يوجد ، وهذا خلف . وبعبارة اخرى اذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له ، فمعنى ذلك ان العالم مسبوق بزمان كان العالم فيه معدوماً ، وهذا الزمان مسبوق بزمان آخر ، والزمان قبله مسبوق بزمان آخر ايضاً . وهكذا الى غير نهاية . فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . فالزمان اذن قديم . بيد ان التسليم بقدم الزمان يؤدي الى التسليم بقدم الحركة (لأن الزمان هو قدر هذه الحركة) وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته . واذ كان هذا المتحرك هو العالَم فقد ثبت قدم العالَم [١] .

ويرد الغزالي على هذا بأن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً في حق الله ، سواء كان هذا الحادث العالَم او الزمانَ او الحركةَ . والحقيقة ان الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً . ومعنى

١ – التهافت صفحة ٩٦ .

تقدم الله على العالم والزمان انه سبحانه كان ولا عالـَمَ معـه ، ثم كان ومعه العالـَم . وبهذا يكون معنى تقدم الباري على العالم انفراده بالوجود دونه . وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث مع الله في القدم . واذا كان الوهم يصور لنا ان هناك زماناً انقضى بين وجود الباري وعـدم العالم من جهة ، وبين وجود الباري ووجود العالم معاً من جهة اخرى ، فلا يخلو ذلك ان يكون من الأغاليط ، فلا التفـات الى أغاليط الأوهام . فالوهم يعجز عن تصور مبتدأ إلا مـع تقدير « قبل » له ، وذلك « القبل » الذي لا ينفك الوهم عنه ، نظن انه شيء محقق موجود هو الزمان [1] .

ويعتمد الغزالي في نفيه وجود الزمان قبـل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان وعدم وجود قبل له : فشأن الوهم في هذا كشأنه في تصور تناهي الاجسام . فهو يعجز عن ان ُيقدّر تناهي الاجسام فيما يـلي الرأس مثلاً الا على سطح له فوق ، فيتصور ان وراء حدوث العالم مكاناً آخر يحده ، إما ملاء وإما خلاء . واذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، كاع الوهم عن الاذعان لقبوله ، كما اذا قيل : ليس قبل وجود العالم « قبل » هو وجود محقق ، نفر الوهم ايضاً عن قبوله . واذا قيل : ليس بعد العالم بُعد نفر الوهم ايضاً . فالبُعد المكاني تابع للجسم لأنه امتداد اقطـار الجسم . فاذا كان الجسم متناهياً كان البُعد الذي هو تابع له متناهياً ايضاً .

وكما ان البُعد المكاني تابع للجسم فالبُعد الزماني تابـع للحركة ، فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم . وكما ان قيـام الدليل على تناهي اقطار الجسم مَنَعَ من إثبات بُعدٍ مكاني وراءه ، فقيـام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه ، وإن ظل الوهم متشبثاً بخياله وتقديره لا يرعوي عنه ، فلا عبرة بأغاليط

١ — التهافت صفحة ٩٧ .

الوهم . ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه – عند الاضافة – الى « قبل » و « بعد » وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت . فان جاز اثبات (فوق) لا فوق فوقه جاز اثبات (قبل) ليس قبله (قبل) محقق [1] ، فلا فرق بين الزمان والمكان كما قلنا ، بل هما امران اعتباريان يُخلقان بخلق الأشياء ، او هما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا . وهذا قريب جداً مما سيقول به الفيلسوف الالماني كانط بعد الغزالي بحوالي سبعة قرون من الزمان . فمقولتا الزمان والمكان تبعا لكانط صورتان قبليتان يخلقهما العقل وبالاحرى يستخرجهما من داخله ليرتب فيهما ظواهر الطبيعة .

والخلاصة ، كما قال الفلاسفة بتناهي العالم في الامتداد والذرع واحالوا وجود شيء وراءه باعتبار ان هذا الشيء من عمل الوهم ، فكذلك الغزالي يقول بتناهي العالم في الزمان ، ويحيل وجود زمان قبله ، اي قبل حدوث العالم ، باعتبار ان هذا الزمان من عمل للوهم ايضاً . فالذي يقول بتناهي المكان يلزمه ان يقول بتناهي الزمان ، اذ لا فرق بينهما كما قدمنا . وإذا كان الزمان – كالمكان – متناهياً ، كانت الحركة متناهية أيضاً (فالزمان هو قدر الحركة) وكان المتحرك (أي العالم هنا) متناهياً أيضاً في حركته ، وبالتالي فالعالم له بداية في الزمان ، فهو اذن حادث وليس قديماً .

ثالثاً : دليل الامكان . – يقول الفلاسفة ان وجود العالم كان ممكناً قبل وجوده ، والا لما امكن ان يوجد اذ يستحيل ان يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً . وهذا الامكان لا اول له ، اذ لو صح انه له اولاً لكان معنى ذلك انه كان غير ممكن من قبل ثم انقلب ممكناً . فإن معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالاً وجوده . فإذا كان ممكناً وجوده

---

١ – التهافت ، ص ٩٧ – ٩٨ .

ابداً لم يكن محالاً وجوده ابداً . وإذن فإمكان العالم قديم . ويستنتج الفلاسفة من قدم الامكان قدم الممكن ، وهو العالم هنا . فاذا كان الامكان قديماً ، فالممكن على وفق الامكان ، فلا بد ان يكون هو ايضاً قديماً مثله ، وبالتالي لا اول له . فالعالم اذن قديم لا أول له[1] .

ويرد الغزالي على ذلك بأن العالم كان ممكناً قبل وجوده ، وإلاّ لما وُجد . فلا جرم ما من وقت الا ويُتصور إحداثه فيه . لكن اذا قُدّر موجوداً ابداً لم يكن حادثاً بل لكان واجباً ، ولما كان الواقع على وفق الامكان بل على خلافه . وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو ، او خلق جسم فوق العالم ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر . وهكذا الى غير نهاية . فلا نهاية لامكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن . فكذلك لا نهاية لإمكان الإمكان ، ومع ذلك فوجود لا ينتهى طرفه غير ممكن ، ولو كان امكان حدوثه لا بدء له . وذلك كما يقال : الممكن جسم متناهي السطح ، ولكن مقاديره في الكبر والصغر لا تتعين الا بعد كينونته ، فكذلك الممكن الحدوث ومبادىء الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر الا بعد حدوثها وكينونتها[2] .

واذن فلا مجال للتوحيد بين الإمكان والممكن كما فعل الفلاسفة بل لا بد ان نفرق بينهما تفرقتنا بين الذهني والعيني . فالامكان معنى عقلي مجرد لا أول له ولا تعين ، وأما الممكن فحقيقة وجودية لها اول وقد تعينت في الزمان وخرجت من طور الإمكان المحض الى طور الوجود . فإذا كان الإمكان قديماً لا اول له فهذا لا يعني ان الممكن هو ايضاً قديم لا اول له ، بل لكل منهما على حدة وضعه المستقل الخاص غير المشروط بالآخر وغير المتقوم به .

---

١ — التهافت ، ص ١٠٤ .

٢ — التهافت ، ص ١٠٤ .

ب – السببية واستحالة خرق العادات . – رأينا في الباب الثاني من هذا الكتاب كيف ان مبدأ السببية كاد يكون مجهولاً عند الشعوب الشرقية بحكم تغلغل الدين في تصوراتها الكونية . فالكون خاضع لأهواء الآلهة ونزواتهم ، ومصير الانسان معلق بكلمة تخرج من أفواههم ، فيتصرفون فيها كما يشاؤون . لا يعجزهم شيء ، ولا يخالف عن أمرهم موجود .

وفضيلة اليونان انما تكمن في انهم كانوا اول شعب حدّ من سلطة الآلهة وأخضع الكون لسلسلة من النظم والقوانين لا يمكن لاحدٍ الخروج عليها حتى للآلهة . بل ان الآلهة أنفسهم كبّلهم اليونان بنفس القوانين التي كبّلوا بها الأشياء حتى أماتوا فيهم كل رغبة او نزوة او هوى ، وجعلوا العقل رائدهم في كل صغيرة او كبيرة ، وذهبوا في ذلك مذهباً شططاً ، وإله أرسطو الذي لا يعلم الا ذاته ليس عنا ببعيد . فهو يمثل آخر ما وصل اليه التفكير اليوناني من التمسك بالعقل والحرص على نظام العقل .

وأغرى تفكير اليونان جميع الشعوب الناهضة فسرت اليها عدوى العقل والايمان بالعقل . وكان العرب في طليعة تلك الشعوب فانطلقوا من باديتهم ينفضون عنهم غبار القرون ومضوا في طريقهم غير هيابين ولا وجلين .

ودارت الأيام دورتها والايمان بالعقل يستبد بهم ويأخذ عليهم مجامع قلوبهم . وقد بلغ هذا الايمان ذروته عند المعتزلة والفلاسفة المشائين وعلماء الطبيعة والرياضة والفلك والطب . لكن التصوف وردّة الأشاعرة أضعفا هذه الجذوة ، فاشتد الصراع بين العقل والقلب ووصل الى غاية مداه في تفكير الغزالي . فهو طراز غريب من الرجال تكاد تتعادل فيه نوازع القلب مع نوازع العقل فكان مهيأ اكثر من غيره لإعادة النظر في تقاليد العقل والقلب معاً والحد من غلوائهما . ومن هنا حملته على الفلاسفة وغلاة الصوفية . وقد رأينا طرفاً من حملته على الفلاسفة ،

وسنتابع هنا هذه الحملة ايضاً ، وكذلك سنفعل في الفقرة التالية . اما حملته على غلاة الصوفية وتقويمه لما اعوج من طرائقهم فسيكون خاتمة المطاف في ملحمة الغزالي .

قلنا ان فضل اليونان على غيرهم يكمن في ربط الكون بسلسلة من القوانين ونظام محكم من الأسباب والمسببات لا تتخلف ، وما ذلك إلا لأنهم أتوا ببدعة جديدة هي بدعة العقل والايمان بالعقل . فالصلة وثيقة اذن بين الايمان بالعقل والايمان بالسببية ، بل ان السببية هي أقوى تعبير عن العقل . فالقول بها انما ينتج من طبيعة العقل ذاتها ، اذ حيث يوجد العقل يوجد مبدأ السببية . ولا تكتمل حملة الغزالي على الفلاسفة ونقده لاستنتاجاتهم إلا باعادة النظر في مبدأ السببية وفك الرباط بين العلة والمعلول .

يقول الفلاسفة ان الاقتران المشاهَد في الوجود بين الاسباب والمسببات ، بين العلل والمعلولات ، انما هو اقتران تلازم بالضرورة . فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا المعلول دون العلة .

لكن الغزالي له رأي آخر في هذه المسألة . فهو يؤكد ان « الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يُعتقد مسبَّباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمناً لاثبات الآخر ولا نفيه لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر : مثل الريّ والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ... »[1] .

أما ما نشاهد من اقتران بين العلة والمعلول او السبب والمسبب فهو يرجع في نظر الغزالي لا الى كونه ضرورياً في نفسه ، بل الى حكم العادة التي ألفتها على التساوق ، ففي المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وأدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلمّ جرا الى

---

١ — التهافت ، ص ٢٢٥ .

جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكان ذلك وادعوا استحالته .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول . فلنعين مثالاً واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقـاة النار ، فالغزالي يجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق . ويجوّز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، ففاعل الاحتراق عنده ليس النار بل الله تعالى ، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها .

فما الدليل على ان النار هي الفاعل ؟ ان الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عند الملاقاة ولكنها لا تدل على الحصول بالملاقاة وانه لا عـلة سواها . فالوجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به ، وبهذا تبطل دعوى من يقول ان النار هي الفاعلة للاحتراق ، والخبز هو الفاعل للشبع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، الى غير ذلك من الاسباب [1] .

وقد يفهم من ظاهر كلام الغزالي عن الاسباب والمسببات انـه ينكر الخواص والنواميس الكونية وينكر قانون السببية ، مما يجر الى ارتكاب محالات شنيعة : فإنـه اذا انكر لزوم المسببات عن اسبابها وأضيفت الى إرادة مخترعها ولم يكن للارادة منهج مخصوص معـين ، فيجوز لمن وضع كتاباً في بيته ان ينقلب هذا الكتاب عند رجوعه الى البيت غلاماً امرد او حيواناً . ولو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً ، او ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً ، فـالله قادر على كل شيء . فإني وإن تركت في البيت كتاباً فلا مانع ان ينقلب فرساً ولا ان تنقلب جرة الماء شجرة تفاح ، فليس من ضرورة الفرس ان يُخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة ان تُخلق من البذر .

لكن الغزالي يستدرك قائلاً : ان ثبت ان الممكن كونه يجوز ان

---

١ – التهافت ، صفحة ٢٢٦ – ٢٢٧ .

يُخلق للانسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المحالات ؛ فالله وإن كان قادراً على كل شيء ممكن إلا انه خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها . فهذه الأمور ليس واجباً ألا تكون بل هي ممكنة ، يجوز ان تقع ويجوز ألا تقع ، واستمرار العادة بهـا مرة بعد اخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه . انه لم يخلق قط من نطفة الحيوان انسان ، ولا من نطفة الانسان حيوان ، ولم ينقلب الكتاب غلاماً امرد ، ولم ينبت من الشعر حنطة ، ولا من بذر الكمثرى شجرة تفاح ، ولم يحصل من ملاقاة الاجسام للنار اذا كانت قابـلة للاحتراق ألا تحترق ، ولكن من استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد عن قدرة الله ما يحكى من معجزات الانبياء عليهم السلام بحال من الاحوال[1] .

لعلنا ندرك ممـا تقدم ان الدافع الحقيقي للغزالي الى انكار الاقتران السببي إنما هو إفساح المجال للمعجزات النبوية ، فجميع الأمور إنمـا تتم بإرادة الله لها لا بالعلل الظاهرة لنا . فـإذا ألقي ابراهيم عليه السلام في النار دون ان يحترق فما ذلك الا لأن الله لم يرد له احتراقاً . ففي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب لم نشاهدها جميعها ، فلا يجوز ان ننكر امكانها ونحكم باستحالتها .

وقد حاول الغزالي تعليل المعجزات تعليلاً طبيعياً : فإحياء الميت وقلب العصا ثعباناً ممكن لأن المادة قابلة لكل شيء ؛ فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً ثم النبات يستحيل عند اكل الحيوان له حيواناً . وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول "فلِمَ يحيل الخصم ان يكون في مقدورات الله تعالى ان يدير المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه ؟ واذا جاز في وقت اقرب فلا ضبط للأقل ، فيستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السلام .

فالله هو المبدأ الاول ، وارادته هي علة جميع الاشياء ، والاشياء لا فعل

---

١ – التهافت صفحة ٢٣١ — ٢٣٢ .

لها من ذاتها بل من الله ، فالله هو الفاعل الحقيقي والعلة الوحيدة في هذا الكون . وهذا ما سيقول بـــه مالبرانش وبركلي عندما يردّان جميع الظواهر الى القوة الوحيدة والعلة المطلقة وهي الله . فالله هو العلة الحقيقية الوحيدة التي يجب رد جميع المعلولات اليها ، سواء عند الغزالي او مالبرانش او بركلي . فليس الغزالي اذن بدعاً من المفكرين وجمهور العقلاء .

والخلاصة ليس ثمة سببية ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها ، وكل ما هنالك عادات ذهنية تكونت على أثر توالي الحوادث وتعاقبها ، فنحن قد ألفنا ان نشاهد تعاقب حادثة بعد اخرى فسمينا اولاهما علة والثانية معلولاً . على ان مجرّد اعتيادنا مشاهدة هذا التعاقب لا يخول لنا ان نجعل من الحادثة الاولى عـــلة لوجود الثانية . ولا يجوز ان نستدل من تعاقب شيئين بانتظام في مشاهداتنا على ان ذلك يجب ان يكون دائماً ، وعلى ان قانون العلية قـــانون ضروري لا يتصور العقل امكان خرقه او تبديله . فقوانين العالم يمكن ان تكون على غير ما هي عليه الآن دون ان يكون في ذلـــك أي استحالة ، فإذا تغيرت القوانين تغيرت السببية وتغير نظام الاشياء . وان حصول الاشياء على نحو معين لا ينفي – ولو في الذهن – امكان حصولها على نحو آخر ، فما هو حاصل بالفعل انما هو احتمال واحد من عدد لا نهاية له من الاحتمالات الاخرى ، وفعل الله محصور في دائرة الإمكان (او الاحتمال) دون غيره . فالواجب لا بدّ من وقوعه ، والمحال غير مقدور عليه . فلم يبقَ الا ما هو بين الواجب والمحال وهو الممكن ، وهو وحده المقدور لله . ومعجزات الرسل إنما تعني ترك مقدور وايجاد مقدور آخر يتساوى معه في درجة الإمكان ، لكن عدم حصول المقدور الثاني يختلط في الذهن عادة باستحالة وقوعه فنظن انه غير ممكن ، والحال انه ممكن يتساوى فيه الفعل والترك . ولذلك يجب ان نفرّق بين الاستحالة العقلية (كالجمع بين الكبر والصغر وكون الشيء الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد) – وهي غير مقدورة لله – وشبه الاستحالة او الاستحالة

الواقعية ، وهي مقدورة لله ، لأنهـا وإن كانت لا تحصل في الواقع لكنها ممكنة الحصول في ذاتها في الذهن والواقع ، فالذهن لا يستطيع ان يتصور الجمع بين الضدين في شيء واحد ، ولكنه يستطيع ان يتصور تمدد المعادن بالبرودة وتقلصها بالحرارة مثلاً ، ويستطيع ان يتصور ايضاً عدم احتراق الاجسام الملقاة في النار ، والله ميدان عمـــله المقدورات دون غيرها أي الممكنات ، إذ الواجب لا بـد من حصوله والمستحيل غـير مقدور عليه كما اسلفنا .

هـذا هو رأي الغزالي في العلية ، وليس الغزالي هو المفكر الوحيد الذي يذهب فيها هذا المذهب، فقد جاء هيوم (D. Hume) في القرن الثامن عشر بنظرية مشابهة تعد اليوم العمدة في المنطق وفلسفة العلوم ، ومؤداها ان ليس ثمة من دليل عقلي على وجود ارتباط ضروري بين العلة والمعلول ، وإنما اعتيادنا رؤية ما نسميه معلولاً عقب ما نسميه علة بانتظام في جميع مشاهداتنا ، هو الذي يحملنا على الظن بأن الثانية هي سبب الاولى ؛ ولكن هذه المشاهدة لا تكفي لإثبات وجود علاقة ضرورية بينهما كما ينص مبدأ السببية . غير ان ذلـك لا يمنع من التمسك بمبدأ السببية الذي لا يمكن قيام العلوم بدونه . وهيوم -كالغزالي - لم يعترض إلا على ارجاع هذا المبدأ الى ضرورة العقل ، ويضيف هيوم أن اعتيادنا على صحة مبدأ السببية إنما نشأ عن غريزة وعادة طبيعية في البشر تجعلنا نوقن يقيناً باطناً بأن كل حوادث العالم لا يمكن ان تخالف النظام الدائم الثابت ؛ وهذا شبيه بقول الغزالي بأن الله قـد خلق لنا علماً بأن انقلاب اعيان الموجودات بعضها الى بعض دون سبب ظاهر امر ممكن في ذاته وإن كان لا يقع .

ولا بدّ ان يجد دفاع الغزالي عن المعجزات والخوارق هوى في نفوس رجال الكنيسة فأخذوا بـه ، وليس ببعيد ان يكون هيوم قد تأثر به عن طريق رجال الكنيسة وإن تكن غاية كل منهما في تقرير هذا الرأي مختلفة . فالدين هو المسيطر الاول على تفكير الغزالي ، والدفاع عنه هو

الذي يكيف آراءه ، بينما هيوم يسيطر عليه المنطق والبحث العلمي الموضوعي الخالص . ولكن جوهر القولين واحد ، والتحليل واحد تقريباً ، فإذا جردنا أقوال الغزالي من جميع ملابساتها الدينية لم نجد أي فرق بين الغزالي وهيوم في مسألة السببية حتى ليؤكد ارنست رينان : « ان هيوم لم يقل (في مسألة السببية) شيئاً فوق ما قاله الغزالي » .

ج – **روحانية النفس .** – ليس للغزالي آراء مبتكرة ذات بال في أصل النفس وطبيعتها . فهو من انصار روحانية النفس ، يأخذ اكثر براهينه عن المشائين العرب وبخاصة ابن سينا . فتراه يقلده في تعريف النفس وفي منهجه في البرهنة على وجودها وعلى مخالفتها للبدن ، كما تبعه في بيان طبيعتها . لكنه يميل في كتبه المتأخرة الى الادلة الشرعية .

فهو في (معارج القدس) مثلاً يؤكد كابن سينا ان الانسان اذا تجرد عن جميع المحسوسات والمعقولات ، لا يمكنه ان يتجرد عن حدس وجوده . ويشرح ذلك بان الانسان اذا كان صحيحاً مطرحاً عنه الآفات وصدمات الهوى وغيرها من الطوارق ، فلا تتلامس اعضاؤه ولا تتماس اجزاؤه وكان في هواء طلق معتدل ، فهو في هذه الحالة لا يغفل عن إنيته وحقيقته .

ان كل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم انه جوهر وانه مجرد عن المادة وعلائقها ، وانه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لان معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجرّدة لذاته ، فلا يحتاج الى تجريد وتقشير . وليس ههنا ماهية ثم معقولية ، بل ماهيته معقوليته ، ومعقوليته ماهيته [1] .

ويثبت ذلك بأنه « لو لم يكن المدرَك والمشعور به هو حقيقتك (اي نفسك) بل يكون هو البدن وعوارضه فكان لا يخلو : اما ان يكون المشعور به جملة بدنك أو بعضه . وبطل ان تكون الجملة ، لان

١ – معارج القدس ، ص ٢٢ .

الإنسان في الفرض المذكور قد يكون غافلاً عن جملة البدن وهو مدرك نفسه . وان كان بعضاً منه فلا يخلو : اما ان يكون ظاهراً او باطناً . فان كان ظاهراً فهو مدرك بالحس ، والنفس غير مدركة بالحس . كيف ونحن في الفرض المذكور قد اغفلنا الحواس عن افعالنا وفرضنا ان الأعضاء لا تتماسّ ؟ وان كانت النفس والذات عضوا باطناً من قلب او دماغ فلا يجوز ايضاً ، لان الأعضاء الباطنة انما يوصل إليها بالتشريح . فثبت ان مدرَكك ليس شيئاً من هذه الأشياء ، فانك قد لا تدركها وتدرك ذاتك ضرورةً . فما اركنت الى أدراكه ضرورةً لا يكون قطعاً ما لا يدرك الا بالنظر . فاذاً ثبت بهذا ان ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس ومما يشهد الحس بوجه من الوجوه »[1] .

وللغزالي أدلة اخرى كثيرة على روحانية النفس ضربنا صفحاً عنها لأنها لا تخرج عن اطار أدلة ابن سينا حتى لتكاد ان تكون نقلاً حرفياً عنها .

ومع ان الغزالي من انصار روحانية النفس فاننا نجد في بعض كتبه — والمتأخرة منها خاصة — ما يُستشف منه ميل الى القول بماديتها ، بمعنى انها جسم لطيف . وقد ورد مثل هذه الأقوال في (الإحياء) و (الدرة الفاخرة) و (معراج السالكين) وكان ورودها في (الدرة) و (الإحياء) في معرض حديثه عن الموت . ففي الكتابين الأخيرين ما يفيد ان النفس شيء كالجسم يُجذب عند الموت ويُنزع من كل عرق من العروق وعصب من الأعصاب وجزء من الأجزاء ومفصل من المفاصل ، ومن اصل كل شعرة ونشرة من الفرق الى القدم[2] . او انها تنسل من البدن انسلال الشعرة من العجين او انسلال القطرة من السقاء[3] . كما يذكر في (معراج

١ — المصدر السابق ص ٢٢ — ٢٣ .
٢ — الاحياء : جـ ٤ : ٤١٤ .
٣ — الدرة الفاخرة ، ص ١٧ .

السالكين) ان للنفس شبه عنصر تكون به يناسب لطافتها ، فينبث في البدن ويقوم بأفاعيله المختلفة [١] . ويقارن الغزالي بين جوهر النفس وجوهر الشعاع فيقول ان جوهر الشعاع بالاضافة الى جوهر النفس كثيف فكأن جوهر النفس قريب من شعاع جوهر الشمس ، وهو عرَض او مادة [٢] .

هل تكفي هذه الاقوال واشباهها لتجعل من الغزالي مناصراً للمذهب المادي في النفس ؟ لا نعتقد ذلك . فان ما يورده من أدلة على روحانيتها وما يكرره دائماً من انها جوهر غير مادي وانها من عالم الأمر ، لا يدع مجالاً للشك في انه لم يكن جاداً عندما وصف النفس بأوصاف مادية يقصد بها في نظرنا العبرة والعظة ، لا سيا وان اكثر ما ترد هذه الاوصاف في صدد الحديث عن الموت . يضاف الى ذلك ان الغزالي - كابن سينا - يفرق بين معنيين للنفس : احدهما مادي وهو الروح الحيواني ، وثانيهما جوهر روحاني هو الذي يشير اليه عندما يبحث روحانية النفس ؛ الاول يفنى والثاني خالد . فلعل الروح بالمعنى الاول هو المقصود بالجذب والانسلال .

●

والعجيب في أمر الغزالي انه مع اخذه بآراء الفلاسفة القائلين بروحانية النفس وتعويله على براهينهم في كثير من كتبه فانه يطعن في هذه البراهين ويظهر ضعفها في كتاب لا يقل أهمية عن سائر كتبه الاخرى هو كتاب (تهافت الفلاسفة) . فما معنى ذلك ؟ لِمَ يَحل في موضع ما ربط في موضع آخر ؟ كيف ينتقد في كتاب ما يقول به في كتاب آخر ؟

لن نذهب هنا مذهب من يقول بأن الغزالي في نقده للفلاسفة لم يكن جاداً في هذا النقد [٣] . فان ما يطمئن اليه القلب وما يتفق مع النزعة

---

١ — معراج السالكين ، ص ٣٠ .

٢ — نفس المصدر والصفحة .

٣ — I. MadKour : La place d'Al Farabi , p. 167 .

العامة لتفكير الغزالي ، هو ان هـذا الأخير لم يعترض في (التهافت) على الفلاسفة لأنهم قالوا بروحانية النفس وانما اعترض عليهم لبيان عجزهم عن اثبات هذه الروحانية بأدلة العقل ولاكتفائهم بهذه الأدلة وحدها دون الاستعانة بالشرع ، لا سيما وان الغزالي نفسه يصرح في مطلع كلامه ان غايته انما هي « تعجيزهم عن اقامـة البرهان العقلي على ان النفس الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في جسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه »[1] . كما يقول ايضاً « وانما نريد ان نعتمد الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ، ببراهين العقل . ولسنا نعترض على دعواهم اعتراض من يبعد ذلـك عن قدرة الله تعالى او يرى ان الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين في تفصيـل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له ، ولكننـا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع »[2] .

فالغزالي من اشد الناس ايماناً بالروحانية ، ولا يمكن بحكم تكوينه الديني والصوفي ان يجنح الى انكارها . فهي عنده قضية واضحة بينـة بذاتها وحقيقة حدسية ثابتة لا تزيدها البراهين الا عماء وتشويشاً . يقول الفلاسفة انهم بالعقل اثبتوا الروحانية وبالعقل توصلوا اليها ، فليظهر لهم الغزالي تهافت ادلتهم وضعف استنتاجاتهم .

وقد أورد الغزالي عشرة ادلة للفلاسفة على روحانية النفس اعترض عليها جميعاً . ولا يمكننا ان نأتي عليها هنا كلها بل سنجتزيء ببعضها .

ففي الدليل الأول يقول الفلاسفة ان العلوم العقلية تحل النفوس الانسانية وفيها آحاد لا تنقسم ، فلا بد ان يكون محلها هو ايضاً لا ينقسم . وبما ان كل جسم مادي منقسم فلا بد ان يكون المحل الذي تحل فيه هذه العلوم شيئاً غير منقسم ، وبالتالي شيئاً غير مادي وغير جسم ، اي لا بد

---

١ — التهافت ، ص ٢٣٨ .

٢ — المصدر السابق ، ص ٢٤٢ .

ان يكون جوهراً روحانياً وهو النفس[1] .

واعتراض الغزالي على هذا الدليل هو انه لا يقوم على مقدمة ثابتة اذ لا يمتنع ان يوجد جسم غير منقسم او جوهر فرد يكون محلاً للعلم . وقد عُرف هذا من مذهب المتكلمين . فاذا كان الفلاسفة يستبعدون ان تحل العلوم كلها في جوهر فرد واحد فالاستبعاد لا خير فيه . الا ان الغزالي يعترف بصعوبة اثبات الجوهر الفرد (او الذرة) فبه غنية عن الخوض فيه ، ولذلك يعدل عنه الى تعجيز آخر . ألم يقل الفلاسفة ان القوة الوهمية التي في الشاة تدرك عداوة الذئب ، والعداوة معنى عقلي واحد ، اذ ليس للعداوة بعضٌ حتى يقدّر ادراك بعضه وزوال بعضه ، وقد حصل ادراكها في قوة جسمانيـــة باعتراف الفلاسفة انفسهم ، فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام ولا تبقى بعد الموت ، وقد اتفق الفلاسفة على ذلك ، فكيف حصل هذا الادراك في كائن لا اثر للجوهر الروحاني فيه[2] ؟

وفي دليل خامس يقول الفلاسفة انه لو كان العقل – والعقــل كال النفس – يدرك المعقول بآلة جسمانية لما عقل نفسه . أما وانه يعقـــل نفسه فإن عقله لنفسه ليس بآلة جسمانية ، وبالتالي ليس العقلُ جسماً بل هو جوهر روحاني . وبعبارة اخرى ان العقل كما يتعلق بغيره يتعلــق بنفسه . فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وانه عقل نفسه ، خلافاً للإبصار الذي لا يتعلق بنفسه بل يتعلق بغيره فقط : فالرؤية لا تُرى والسمع لا يُسمع وكذا سائــر الحواس . فالفرق بين الحواس والعقل ان الحواس تدرك بجسم فلا تدرك نفسها ، واما العقل فانه لا يدرك بجسم بل بجوهر غير جسمي ، ولذلك فهو يدرك نفسه[3] .

وهذا الدليل فاسد في رأي الغزالي ، لانه كما يختلف ادراك العقل عن

---

١ – التهافت ، ص ٢٤٢ – ٢٤٣ .

٢ – التهافت ، ص ٢٤٣ – ٢٤٥ .

٣ – التهافت ، ص ٢٤٩ .

ادراك الحواس ، كذلك الحواس تختلف ادراكاتها فيما بينها مع اشتراكها في انها جسمانية ، كما اختلف البصر واللمس في ان اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق . خلافاً للبصر ، فانه يُشترط فيه الانفصال ، حتى ان الواحد اذا اطبق اجفانه لم ير لون الجفون لانها لم تبعد عنه . وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم . فلا يبعد ان يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلاً ويخالف سائرها في انها تدرك نفسها[1] .

وفي دليل سادس مشابه للدليل السابق يقول الفلاسفة ان العقل لا يدرك بآلة جسمانية والا لما أدرك آلته ، كما ان الإبصار الذي يدرك بآلة جسمانية لا يدرك آلته ، ولما كان العقل يدرك الدماغ والقلب ، اي يدرك ما يُدَّعى انه آلة له ، دلَّ على انهما ليسا آلة له ولا محلاً ، والا لما ادركهما . فالمدرك هنا إذن جوهر روحاني[2] .

وهنا يسأل الغزالي الفلاسفة : لِمَ قلتم ما هو قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو محله ؟ فاذا كانت الحواس الخمس لا تدرك ذاتها فكيف عرفتم ان هذا الحكم يسري على جميع الحواس الاخرى ؟ ان الفلاسفة لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل بهذا الحكم . فلعل العقل حاسة اخرى تشارك سائر الحواس في بعض الأشياء وتخالفها في بعضها الآخر . وعندئذ فانها تكون – مع كونها جسمانية – منقسمة الى حواس تدرك محلها وأخرى لا تدرك محلها ، كما انقسمت الى حواس تدرك مدركاتها من غير مماسة كالبصر وأخرى لا تدرك الا بالمماسة والاتصال كالذوق واللمس[3] .

وفي دليل سابع يفرق الفلاسفة بين القوى المدركة بالالات الجسمانية

---

١ – التهافت ، ص ٢٥٠ .

٢ – نفس المصدر والصفحة .

٣ – التهافت ، ص ٢٥٠ – ٢٥١ .

وبين القوى العقلية ليتأدوا من ذلك الى روحانية القوة العقلية خاصة ، والنفس عامة . فالقوى المدركة بالالات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كلال وارهاق . لأن ادامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها . كما ان المنبهات القوية توهن هذه القوى وربما تفسدها . فالصوت العظيم والنور الشديد ربما يفسدان او يمنعان ادراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة . بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة دونها[1] .

وهذا الدليل من طراز الدليل السابق ، ولذلك يعترض عليه الغزالي بأن الحواس لئن كانت تشترك في انها جسمانية فليس ما يمنع ان تختلف خواص بعضها عن خواص البعض الآخر . فإذا كان بعضها يضعف بإدامة الحركة ويفسد عقيبه فليس من الضروري ان يثبت هذا الحكم لجميعها ، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها ما يقويها نوع آخر ولا يوهنها . فكل هذا ممكن ، إذ الحكم الثابت لبعض الاشياء لا يلزم ان يثبت للكل[2] .

وهناك الدليل الثامن للفلاسفة على الروحانية : قالوا ان اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند سن الاربعين ، بينما تشتد القوة العقلية بعد ذلك في أغلب الاحيان . فدلّ على ان جوهر النفس غير جوهر البدن ، وإلا لكان سير القوة الجسدية والقوة العقلية واحداً في الحالين : فتقويان معاً او تضعفان معاً[3] .

ويعترض الغزالي على هذا الدليل بأن نقصان القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة لا تنحصر . فقد تقوى بعض القوى في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، وأمر العقل ايضاً كذلك . فلا يبعد ان يختلف

---

١ — التهافت ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

٢ — التهافت ، صفحة ٢٥٣ .

٣ — التهافت صفحة ٢٥٣ — ٢٥٤ .

الشم عن البصر في ان الشم يقوى بعد الاربعين، بينما يضعف البصر وأن تساويا في كونهما حالين في الجسم، وذلـــك كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات، فيقوى الشم في بعضها والسمع في بعضها والبصر في بعضها لاختلاف في امزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه.

فلا يبعد ان يكون مزاج الآلات ايضاً يختلف في حق الاشخاص وفي حـق الاحوال، ويكون احد الاسباب في سبق الضعف الى البصر دون العقل ان البصر اقدم: فالانسان مبصر في اول فطرته ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة سنة او اكثر حـتى قيل: ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر اللحية لأن شعر الرأس اقدم. فجهات الاحتمال فيما تزيد به القوى او تضعف لا تنحصر، فلا يورث شيء من ذلك يقيناً [1].

وهذا دليل تاسع يثبت روحانية النفس بزعمهم: قالوا ان اجزاء البدن تنحل بمرور الزمن فيأتي الغذاء ليسد مسد ما ينحل حتى لم يبقَ منه بعد الاربعين شيء من الاجزاء التي كانت موجودة عند انفصاله عن امه، بل انحلّ كل ذلك وتبدل بغيره، ومع ذلك تبقى معه علوم من اول صباه رغم تبدل جميع اجزاء بدنه. فدلّ ان للنفس وجوداً سوى البدن وإن البدن آلته [2].

وخلاصة اعتراض الغزالي ان هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة. فهما ايضاً من الكائنات التي تغتذي وتتبدل اجزاؤها، وهــذا لا يمنع استمرارها في الوجود. ثم هــل عرف الفلاسفة ان اجزاء البدن تتغير جميعها ام عرفوا فقط ان بعضها تغير. فليس بصحيح ان جميع اجزاء جسم الانسان تزول ليحل محلها غيرها. فإن الانسان وإن عاش مائة سنة مثلاً فــلا بدّ ان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة الاولى. أما ان تزول عنه جميعاً فلا. فهو ذلك الانسان باعتبار مــا بقي لا باعتبار ما تحلل وتبدلّ. وبذلك

١ — التهافت، صفحة ٢٥٥.

٢ — التهافت صفحة ٢٥٥ — ٢٥٦.

تكون الانية من آثار هـذه الاجزاء الباقية . ويضرب الغزالي لذلك مثلاً طريفاً رائعاً : اذا ُصبّ في موضع رطل من الماء ثم صب عليه رطل آخر حتى اختلط به ، ثم أخذ منه رطل ثم ُصبّ عليه رطلٌ آخر ، ثم أخذ منه رطل ، ثم لا يزال يفعل ذلك الف مرة ، فنحن في المرة الأخيرة نحكم بأن شيئاً من الماء الاول باقٍ ، وإنه ما من رطل يؤخذ منه إلا فيه شيء من ذلك الماء الاول ، لأنه كان موجوداً في الكرّة الثانية ، والثالثة وهي قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا الى الأخير .

فانصباب الغذاء في البدن وانحلال اجزاء البدن يضاهي صب الماء في هذا الاناء واغترافه منه [1] .

الغزالي والتصوف

لقد كان التصوّف بالنسبة الى الغزالي غاية المُنى . فالصوفية هي التي هتف لها قلبه دائماً ونشد الهداية في حماها . فقد كان الغزالي متطلعاً باستمرار الى اليقين والاطمئنان وسكينة النفس . وقد وجد ذلك كله في الصوفية ، فكرة وسلوكاً . وهم الذين أحسّ في أعماق نفسه ميلاً عظيماً الى طريقتهم وإقبالاً قوياً على مذهبهم الذي يعد نفسه مديناً له بأعز ما لديه وأشرف مـا وصل اليه : ألا وهو تمكين العقيدة في قلبه ومعرفة الحقيقة بذوقة الروحي وعلمه اللدني .

ومن هنا نرى الغزالي يفيض في (المنقذ من الضلال) في وصف طريق الصوفية وما عنّ له من إقبال عليه وانصراف عن غيره من طريق العلم . فهو يحدثنا انه بعد ان فرغ من علوم المتكلمين والفلاسفة والباطنية ووقف على ما في بعضها من زيف وضعف وما في بعضها الاخر من عجز او كفر ، اقبل بهمته على طريق الصوفية ، فإذا هو يعلم ان طريقهم إنمـا يتم بعلم وعمل ، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزّه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل الى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته

---

١ – التهافت ، صفحة ٢٥٦ – ٢٥٧ .

بذكر الله . وكان العلم ايسر عليَّ من العمل . فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثـل (قوت القلوب) لأبي طالب المكي ، وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي وغيرهم من المشايخ . حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن ان يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع . فظهر لي ان اخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بـل بالذوق والحال وتبدل الصفات . وكم من الفرق بين ان تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما ، وبين ان تكون صحيحاً وشبعان ! وبين ان تعرف حد السكر وانه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء ابخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر ، وبين ان تكون سكران ! بـل السكران لا يعرف حد السكر وهو سكران ما معه من علمه شيء . والصاحي يعرف حد السكر وأركانه ، ومـا معه من السكر شيء . والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد الصحة . فكذلك فرق بين ان تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه وبين ان تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا !

« فعلمت يقيناً انهم ارباب الاحوال لا اصحاب الاقوال ، وان ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبقَ إلا مـا لا سبيل اليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك . وكان قد حصل معي من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها ، في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية ، ايمان يقيني بالله تعالى وبالنبوّة وباليوم الاخر . فهـذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت قد رسخت في نفسي ، لا بدليل معين محرر ، بـل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها .

« وكان قـد ظهر عندي انه لا مطمع في سعادة الاخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقـة القلب عن الدنيا ، بالتجافي عن دار الغرور والإنابة الى دار الخلود ، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجـاه والمال

والهرب من الشواغل والعلائق »[1] .

ومن هنـا ينتهي الغزالي الى « ان الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وأن سيرتهم أحسن السيَر وطريقهم اصوب الطرق وأخلاقهم ازكى الاخلاق ، بل لو جُمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على اسرار الشرع من العلماء ليغيّروا شيئاً من سيَرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا اليه سبيلاً . فان جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة . وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به .

« وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقةٍ ، طهارتها – وهي اول شروطها – تطهيرُ القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحُها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة ، استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرُها الفناء بالكلية في الله ...

« ومن اول الطريقة تبتدىء المكاشفات والمشاهدات ، حتى انهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الانبياء ويسمعون اصواتـاً ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثـال الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبِّر ان يعبِّر عنهـا إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه .

« وعلى الجملة ، ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفةٌ الحلولَ ، وطائفةٌ الاتحادَ وطائفةٌ الوصولَ ، وكل ذلك خطأ ... بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي ان يزيد على ان يقول :

وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

« وبالجملة فمن لم يُرزَق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم . وكرامات الاولياء [هي] على التحقيق بدايات الانبيـاء . وكان ذلك اول حال رسول الله ﷺ حين اقبل الى جبل حراء حيث

---

١ – المنقذ ، صفحة ٩٧ – ١٠٠ .

كان يخلو فيه بربه ويتعبد ، حتى قالت العرب : ان محمداً عشق ربه !

« وهذه الحالة يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها . فمن لم يُرزق الذوق فيتيقنها بالتجربة والتسامع ، إنْ اكثَرَ معهم الصحبة ، حتى يفهم ذلك بقرائن الاحوال يقيناً . ومن جالسهم استفاد منهم هذا الايمان . فهم القوم لا يشقى جليسهم »[1] .

لا حلول عنده ولا اتحاد ولا وصول ولا وحدة وجود ، ولا شيء مما لا يتفق والدين الحنيف عند الغزالي . غير انه يوافق جملة الصوفية على مقاماتهم وأحوالهم ، فيتحدث طويلاً عن مقام التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضى ... ويستبطن كثيراً من احوالهم ، كالمراقبة والقرب والأنس والرجاء والخوف والشوق والمحبة والوجد والفناء والكشف والمشاهدة والتجلي والإلهام واليقين وما اليها . ولا نستطيع هنا بالطبع ان نأتي على رأي الغزالي في جميع هذه المقامات والاحوال ولا ان نستوفي الحديث عن كل مقومات التصوف عنده ، ولذلك سنكتفي بالكلام على (ا) الزهد (ب) حب الله (ج) والفناء في الله (د) والالهام .

ا — **الزهد .** — الزهد في الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين . وينتظم هذا المقام من علم وحال وعمل[2] .

فأما العلم فهو العلم بكون المتروك حقيراً بالاضافة الى المأخوذ : فالدنيا حقيرة بالاضافة الى الاخرة ، لأن ما عند الله خير وأبقى . كما تكون الجواهر خيراً وأبقى من الثلج مثلاً . فالدنيا كالثلج الموضوع في الشمس لا يزال في الذوبان الى الانقراض ، والاخرة كالجوهر الذي لا فناء له . فبقدر قوة اليقين والمعرفة بالتفاوت بين الدنيا والاخرة تقوى الرغبة في ترك الدنيا والعدول عنها الى الاخرة . فليس يُحتاج الى العلم بالزهد إلا

---

١ — المنقذ ، صفحة ١٠٣ — ١٠٥ .

٢ — الغزالي : احياء علوم الدين ، ج ٤ ، صفحة ١٧٨ .

الى هذا القدر ، وهو أن الاخرة خير وأبقى[1] .

وأما الحال فهي ما يُسمى زهداً ، وهو عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء الى ما هو خير منه . فكل من عدل عن شيء الى غيره بمعاوضة وبيع وغيره فانما عدل عنه لرغبة عنه ، وانما عدل الى غيره لرغبته في غيره . فحاله بالاضافة الى المعدول عنه يسمى زهداً ، وبالاضافة الى المعدول اليه يسمى رغبة وحباً . فاذن يستدعي حال الزهد مرغوباً عنه ومرغوباً فيه هو خير من المرغوب عنه . وشرط المرغوب عنه ان يكون هو ايضاً مرغوباً فيه بوجه من الوجوه . فمن رغب عما ليس مطلوباً في نفسه لا يُسمى زاهداً ، إذ تارك الحجر والتراب وما اشبهه لا يسمى زاهداً وانما يسمى زاهداً من ترك الدراهم والدنانير ، لأن التراب والحجر ليسا في مظنة الرغبة . فمن باع الدنيا بالاخرة كان زاهداً في الدنيا ، وكل من باع الاخرة بالدنيا فهو ايضاً زاهد ولكن في الاخرة ، غير ان العادة جارية بتخصيص اسم الزاهد بمن يزهد في الدنيا . والذي يرغب عن كل ما سوى الله تعالى حتى جنات النعيم ولا يحب إلا الله فهو الزاهد المطلق . والذي يرغب عن كل حظ يُنال في الدنيا ولم يزهد في مثل تلك الحظوظ في الاخرة بل طمع في الحور والقصور والأنهار والفواكه ، فهو ايضاً زاهد ، ولكنه دون الاول . والذي يترك من حظوظ الدنيا البعض دون البعض ، كالذي يترك المال دون الجاه ، او يترك التوسع في الأكل ولا يترك التجمل في الزينة ، فلا يستحق اسم الزاهد مطلقاً ، ودرجته في الزهاد درجة من يتوب عن بعض المعاصي في التائبين ، وهو زهد صحيح كما ان التوبة عن بعض المعاصي صحيحة . فان التوبة عبارة عن ترك المحظورات ، والزهد عبارة عن ترك المباحات التي هي حظ النفس . فاذن الزهد عبارة عن الرغبة في الدنيا عدولاً عن الاخرة ، او عن غير الله عدولاً الى الله تعالى ،

---

١ — المصدر السابق صفحة ١٧٩ .

وهي الدرجة العليا [1].

وأما العمل الصادر عن حال الزهد فهو ترك المزهود فيه بالكلية، وهي الدنيا باسرها وأسبابُها ومقدماتُها وعلائقها، فيُخرج من القلب حبَّها ويُدخل حب الطاعات، ويخرج من العين واليد ما اخرجه من القلب، ويوظف على اليد والعين وسائر الجوارح وظائف الطاعات [2].

هذا وليس من الزهد ترك المال وبذله على سبيل السخاء والفتوة وعلى سبيل استمالة القلوب وعلى سبيل الطمع، فذلك كله من محاسن العادات ولكن لا مدخل لشيء منه في العبادات، وإنما الزهد ان تترك الدنيا لعلمك بحقارتها بالاضافة الى نفاسة الآخرة. فالزاهد من اتته الدنيا راغمة صفواً عفواً وهو قادر على التنعم بها من غير نقصان جاهٍ وقبح اسم ولا فوات حظ للنفس، فتركها خوفاً من ان يأنس بها فيكون آنساً بغير الله ومحباً لما سوى الله، ويكون مشركاً في حب الله تعالى غيره، أو تركها طمعاً في ثواب الله تعالى في الآخرة [3].

وَمَثَلُ من ترك الدنيا للآخرة عند اهل المعرفة وارباب القلوب المعمورة بالمشاهدات والمكاشفات مَثَلُ من منعه من باب الملك كلب على بابه فألقى إليه لقمة من خبز فشغله بنفسه ودخل الباب ونال القُرب عند الملك. والشيطان كلب على باب الله تعالى يمنع من الدخول، مع ان الباب مفتوح والحجاب مرفوع. والدنيا كلقمة خبز أُكلت، فلذتها في حال المضغ وتنقص على القرب بالابتلاع، ثم يبقى ثقلُها في المعدة، ثم تنتهي الى النتن والقذر، ثم يُحتاج بعد ذلك الى اخراج ذلك الثقل [4].

ويربط الغزالي بين الالتفات الى الدنيا ونقصان المعرفة. فالانسان لا

---

١ — المصدر السابق صفحة ١٧٨ — ١٧٩ .
٢ — صفحة ١٧٩ .
٣ — صفحة ١٨٠ .
٤ — صفحة ١٨٥ .

يلتفت الى الدنيا إلا لأنه يراها شيئاً معتداً بـه ، وهو لا يراهـا شيئاً معتداً به إلا لقصور معرفته . فسبب نقصان الزهد إنما هو نقصان المعرفة . فكلما اكتملت معرفة الانسان ازداد زهده وأقبل على االله بكنه الهمة ، فلا يحب الله إلا من عرفه . وليس من الممكن الجمع بين حب الله وحب الدنيا . فمن عرف الله وعرف لذة النظر الى وجهـه الكريم وعرف ان الجمع بين تلك اللذة وبين لذة التنعم بالحور العين والنظر الى نقش القصور وخضرة الاشجار غير ممكن ، فلا يحب إلا لذة النظر الى الله ولا يؤثر غيره . ولا تظنن ان أهل الجنة عند النظر الى وجه الله تعالى يبقى للذة الحور والقصور متسع في قلوبهم . والطالبون لنعيم الجنة عند اهل المعرفة وأرباب القلوب كالصبي الطالب للعب بالعصفور [١] .

والحاصل ان الزهد عبارة عن الرغبة عن حظوظ النفس كلها . وكلما رغب الانسان عن حظوظ النفس رغب عن البقاء في الدنيا مـا دامت فانية ، فقصر امله فيها لا محالة ، وتعلق بالدار الآخرة لأنها دائمة . فهو إنما يريد التمتع الدائم .

وينقسم الزهد الى فرض ونفل وسلامة . فالفرض هو الزهد في الحرام ، والنفل هو الزهد في الحلال ، والسلامة هي الزهد في الشبهات [٢] .

ومعرفة الزهد امر مشكل ، بل حال الزهد على الزاهد مشكل ؛ لذلك ينبغي على الزاهد أن يعَوِّل في باطنه على ثلاث علامات :

العلامة الأولى ان لا يفرح بموجود ولا يحزن على مفقود ، بل ينبغي ان يكون بالضد من ذلك وهو ان يحزن بوجود المال ويفرح بفقده . فقد كان ارباب البصائر اذا أقبلت عليهم الدنيا حزنوا وقالوا : ذنبٌ عُجّلت عقوبته ، ورأوا ذلك علامـة المقت والاهمال ! واذا اقبل عليهم الفقر قالوا مرحباً بشعار الصالحين ! والمغرور اذا اقبلت عليه الدنيا ظن انها كرامة

١ — صفحة ١٨٥ — ١٨٦ .
٢ — صفحة ١٨٨ .

من الله ، واذا صُرفت عنه ظن انها هوان ؛

والعلامة الثانية ان يستوي عنده ذامّه ومادحه : فالأول علامة الزهد في المال ، والثاني علامة الزهد في الحياة ؛

والعلامة الثالثة ان يكون انسه بالله تعالى ، والغالب على قلبه حلاوة الطاعة : إذ لا يخلو القلب عن حلاوة المحبة، اما محبة الدنيا واما محبة الله، وهما في القلب كالماء والهواء في القدح . فالماء اذا دخل خرج الهواء ولا يجتمعان . وكل من أنس بالله اشتغل به ولم يشتغل بغيره . ولذلك قيل لبعضهم : الى ماذا أفضى به الزهد؟ فقال الى الأنس بالله . فاما الأنس بالدنيا وبالله فلا يجتمعان . وقد قال اهل المعرفة : اذا تعلق الايمان بظاهر القلب أحب الدنيا والآخرة جميعاً وعمل لهما ، واذا بُطن الايمان في سويداء القلب وباشره أبغض الدنيا فلم ينظر اليها ولم يعمل لها . وهذا مقام العارفين [1] .

ب ـ حب الله . ـ ان المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات . فما بعد ادراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها : كالشوق والأنس والرضا واخواتها ؛ ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها : كالتوبة والصبر والزهد وغيرها [2] .

والمحبة لا تُتصوَّر إلا بعد معرفة وادراك ، اذ لا يُحبّ الانسان إلا ما يعرفه ومن يعرفه . ولذلك لم يُتصوّر ان يتصف بالحب جماد ، بل هو من خاصية الحي المدرك . ومعنى كون الشيء محبوباً ان في الطبع ميلاً اليه ، ومعنى كونه مبغوضاً ان في الطبع نُفرة عنه ، فالحب عبارة عن ميل الطبع الى الشيء الملذ ، فإن تأكد ذلك الميل وقوى سُمي عشقاً . والبُغض عبارة عن نُفرة الطبع عن المؤلم المتعب ، فاذا قوى

---

١ ــ صفحة ١٩٧ ، وانظر ايضاً الجزء الثالث صفحة ٣٠٩ .

٢ ــ الاحياء ، جـ ٤ صفحة ٢٤١ .

سُمّي مقتاً[1] .

والحب لما كان تابعاً للادراك والمعرفة انقسم لا محالة بحسب انقسام المدركات والحواس . فلكل حاسّ ادراك لنوع من المدركات ، ولكل واحد منها لذة : فلذة العين في الإبصار وادراك المبصَرات الجميلة والصور المليحة الحسنة المستلذة . ولذة الأذن في النغمات الطيبة الموزونة . ولذة الشم في الروائح الطيبة . ولذة الذوق في الطعوم . ولذة اللمس في اللين والنعومة . ولما كانت هذه المدركات بالحواس مُلذة كانت محبوبة . وهناك حسّ سادس مظنته القلب يدرك لذة العبادة ، ويعبر عنه ايضاً بالعقل او النور او البصيرة . فالبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر ، والقلب أشد ادراكاً من العين . وجمال المعاني المُدرَكة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للابصار ، فتكون لا محالة لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية التي هي أجلّ من ان تدركها الحواس أتم وأبلغ . ولا معنى للحب إلا الميل الى ما في ادراكه لذة[2] .

أجل ان المحبوس في مضيق الخيالات والمحسوسات ربما يظن انه لا معنى للحسن والجمال الا تناسب الخلقة والشكل وحسن اللون وكون البياض مشرباً بالحمرة ، وامتداد القامة وغير ذلك مما يوصف من جمال شخص الانسان . فان الحُسن الأغلب على الخلق حسن الابصار واكثر التفاتهم الى صور الأشخاص ، فيُظن ان ما ليس مبصراً ولا متخيَّلاً ولا متشكلاً ولا متلوناً مقدراً فلا يُتصور حسنه ، واذا لم يتصور حسنه لم يكن في ادراكه لذة فلم يكن محبوباً. فاعلم ان الحسن والجمال موجود في غير المحسوسات: اذ يقال هذا خُلق حسن، وهذا اعلم حسن ، وهذه سيرة حسنة ، وهذه اخلاق جميلة . ولا شيء من هذه الصفات يدرك بالحواس بل بنور البصيرة الباطنة : فهي إنما تُحب لذاتها لا لحظ يُنال منها وراء ذاتها ، بل تكون ذاتها عين حظها . وهذا

---

١ ـ صفحة ٢٤٣ .

٢ ـ صفحة ٢٤٣ .

هو الحب الحقيقي البالغ الذي يوثق بدوامه . فمن حُرم البصيرة الباطنة لا يدرك هذه الصفات الجميلة ولا يلتذ بها ولا يحبها ولا يميل اليها . ومن كانت البصيرة الباطنة أغلب عليه من الحواس الظاهرة كان حبه للمعاني الباطنة اكثر من حبه للمعاني الظاهرة[١] . وهذه المعاني يرجع حاصلها عند البحث الى العلم والقدرة . وكلما كان المعلوم أشرف وأتم جمالاً وعظمة كان العلم اشرف وأجل . وكذا المقدور كلما كان اعظم رتبة وأجلّ منزلة كانت القدرة عليه اجلّ رتبة وأشرف قدراً[٢] .

وأجل المعلومات هو الله تعالى . فلا جرم أحسن العلوم وأشرفها معرفة الله تعالى . وكذلك ما يقاربه ويختص به فشرفه على قدر تعلقه به[٣]. لذلك لا محبوب بالحقيقة عند ذوي البصائر الا الله تعالى ولا مستحق للمحبة سواه :

أولاً : لأن فراق المحبوب شديد ، فينبغي ان تحب من لا يفارقك وهو الله تعالى ، وان لا تحب ما يفارقك وهو الدنيا . فانك اذا احببت الدنيا كرهت لقاء الله تعالى ، فيكون قدومك بالموت على ما تكرهه ، وفراقك لما تحبه[٤] ؛

ثانياً لأن الله هو المتفضل بالوجود على كل موجود وهو المتفضل بدوام الوجود وكماله . فليس في الوجود شيء له بنفسه قوام إلا القيوم الحي الذي هو قائم بذاته ، وكل ما سواه فانما هو قائم به[٥] . فله الجمال والبهاء والعظمة والكبرياء والقهر والاستيلاء . وهو المنفرد بالكمال ، المنزّه عن النقص ، المقدس عن العيوب ، وهو الجميل المطلق، الواحد الذي لا ندّ له ،

---

١ — صفحة ٢٤٥ .
٢ — صفحة ٢٤٩ .
٣ — صفحة ٢٤٩ .
٤ — صفحة ١٦٩ .
٥ — صفحة ٢٤٨ .

الفرد الذي لا ضدّ له ، الصمد الذي لا منازع له ، الغني الذي لا حاجة له ، القادر الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، لا رادّ لحكمه ولا معقّب لقضائه ، العالِم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والأرض ، القاهر الذي لا تخرج عن قبضة قدرته اعنـاق الجبابرة ، ولا ينفلت من سطوته وبطشه رقاب القياصرة ، الأزلي الذي لا اول لوجوده ، الابدي الذي لا آخر لبقائه ، الضروري الوجود الذي لا يحوم امكان العدم حول حضرته ، القيوم الذي يقوم بنفسه ويقوم كل موجود به ، جبار السموات والأرض ، خالق الجمـــاد والحيوان والنبات ، المنفرد بالعزة والجبروت ، المتوحد بالملك والملكوت ، ذو الفضل والجلال والبهاء والجمـــال والقدرة والكمال ، الذي تتحير في معرفة جلاله العقول ، وتخرس في وصفه الألسنة ، الذي كمال معرفة العـارفين الاعتراف بالعجز عن معرفته ، ومنتهى نبوة الانبياء الاقرار بالقصور عن وصفه [1] .

فسبحان من احتجب عن بصائر العميان غيرةً على جماله وجلاله ان يطلع عليه إلا من سبقت له منه الحسنى الذين هم عن نار الحجاب مبعدون ، وترك الخاسرين في ظلمات العمى يتيهون ، وفي مسارح المحسوسات وشهوات البهـائم يترددون ، يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيـا وهم عن الاخرة غافلون [2] .

فالله هو اظهر الموجودات وأجلاها ، وبه ظهرت الاشياء كلها . وكما ان الخفاش يبصر بالليل ولا يبصر بالنهار لا لخفاء النهار واستتاره ، بل لشدة ظهوره وضعف بصر الخفاش الذي يبهره نور الشمس [3] ، فكذلك عقولنا الضعيفة يبهرها جمـال الحضرة الإلهية التي هي في نهـاية الاشراق والاستنارة وفي غاية الاستغراق والشمول . فكأنه لشدة انجلائه لا يُدرَك ،

---

١ ـ صفحة ٢٥١ .
٢ ـ صفحة ٢٥١ .
٣ ـ صفحة ٢٦٤ ـ ٢٦٥ .

ولشدة ظهوره يخفى ، ومذ يكون الظهور سبب الخفاء . فالشيء اذا جاوز حده انعكس الى ضده — كما يقول الغزالي في (المشكاة) [١] . فسبحان من احتجب بإشراق نوره واختفى عن البصائر والأبصار بظهوره ! فجميع ما في العالم شواهد ناطقة وأدلة شاهدة بوجود خالقها ومدبرها ومصرفها ومحركها ودالة على علمه وقدرته ولطفه وحكمته [٢] .

فهو المحبوب المطلق ، المتفضل بالنعم ، مفيض الوجود على كل موجود . فإن احب العارف ذاته حقاً — ووجود ذاته مستفاد من غيره — فبالضرورة يحب المفيد لوجوده والمديم له ان عرفه خالقاً موجداً مبقياً وقيوماً بنفسه ومقوماً لغيره . فإن كان لا يحبه فهو لجهله بنفسه وبربه . فالمحبة ثمرة المحبة تنعدم بانعدامها وتضعف بضعفها وتقوى بقوّتها . فينبغي ان لا يحب العارف إلا الله وحده لأن المحسن اليه هو الله تعالى فقط ، إذ الإحسان من غيره محال . فالله هو المحسن الى الكافة والمتفضل على جميع اصناف الخلائق اولاً بإيجادهم ، وثانياً بتكميلهم بالأعضاء والأسباب التي هي من ضروراتهم ، وثالثاً بترفيهم وتنعيمهم بخلق الأسباب التي هي في مظان حاجاتهم وإن لم تكن في مظان الضرورة ، ورابعاً بتجميلهم بالمزايا والزوائد التي هي في مظنة زينتهم وهي خارجة عن ضروراتهم وحاجاتهم [٣] .

لذلك فأعظم اللذات إنما هي لذة النظر الى وجه الله تعالى . لكن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن ومقتضى الشهوات ، مشغولة بلذة المنكوح والمطعوم والمشروب ، تستحقر لذة النظر الى وجه الله ولقائه . وهذا الاستحقار إنما صدر عن الخلو عن المعرفة بالله . فمن خلا عن هذه المعرفة كيف يدرك لذتها ؟ وإن انطوى على معرفة ضعيفة وقلبه مشحون بعلائق الدنيا فكيف يدرك لذتها ؟ فللعارفين في معرفتهم ومناجاتهم لله

---

١ ـ مشكاة الانوار ، صفحة ٦٢ .

٢ ـ الاحياء ج ٤ صفحة ٢٦٥ .

٣ ـ صفحة ٢٤٨ ـ ٢٤٩ .

لذات لو عُرضت عليهم الجنة في الدنيا بدلاً عنها لم يستبدلوا بها لذة الجنة . ثم هذه اللذة مع كمالها لا نسبة لها اصلاً الى لذة اللقاء والمشاهدة . فمن لا يشتهي إلا لقاء الله تعالى فلا لذة له من غيره ، بل ربما يتأذى به [١] .

فإذن نعيم الجنة بقدر حب الله تعالى ، وحب الله تعالى بقدر معرفته . ولهذه المعرفة من الجمال ما يبهت العقل وتعظم لذته بحيث يكاد القلب يتفطر لعظمته . وهذه المعرفة إنما تكمل وتكثر وتتسع في العمر الطويل بمداومة الفكر والمواظبة على المجاهدة والانقطاع عن العلائق والتجرد للطلب . ولذلك حدود لا يرفعها إلا الموت [٢] . فإن ما اتضح للعارفين من الأمور الإلهية ، وإن كان في غاية الوضوح فكأنه من وراء ستر رقيق فلا يكون متضحاً غاية الاتضاح ، بل يكون مشوباً بشوائب التخيلات . فإن الخيالات لا تفتر في هـذا العالم عن التمثيل والمحاكاة لجميع المعلومات ، وهي مكدرات للمعارف ومنغصات . وكذلك ينضاف اليها شواغل الدنيا فإنما كمال الوضوح بالمشاهدة وتمام إشراق التجلي ، ولا يكون ذلك إلا في الآخرة ، فإنه منتهى محبوب العارفين [٣] .

اجل ان الأمور الإلهية لا نهاية لها ، وإنما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها ، وتبقى امور لا نهاية لها غامضة . والعارف يعلم وجودها ويعلم ان ما غاب عن علمه من المعلومات اكثر مما حضر ، فلا يزال متشوقاً الى ان تحصل له المعرفة بما لم يحصل مما بقي من المعلومات التي لم يعرفها اصلاً لا معرفة واضحة ولا معرفة غامضة . والشوق الاول ينتهي في الدار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ، ولا يتصور ان يسكن في الدنيا . وأما الشوق الثاني فيشبه ان لا يكون له نهاية لا في الدنيا ولا في الآخرة إذ نهايته ان ينكشف للعبد في الاخرة من جلال الله تعالى وصفاته وحكمته

---

١ ـ صفحة ٢٥٧ ـ ٢٥٨ .
٢ ـ صفحة ٢٥٩ .
٣ ـ صفحة ٢٦٧ .

وأفعاله ما لم يتضح له ، وهـذا الشوق لا يسكن هو ايضاً قط ، وتتوالى عليه ألطاف الكشف والنظر الى غير نهاية ، فلا يزال النعيم متزايداً أبد الآباد ، وتكون لذة مـا يتجدد من لطائف النعيم شاغلة عن الاحساس بالشوق الى مـا لم يحصل ، ويكون ذلك مستمراً على الدوام ولا يتوقف عن الحاجة الى مزيد الاستكمال والإشراق . وهذا منزل لا يناله إلا من رفض الدنيا وأهلها ولم يشتغل بشيء من ذكرها وفرغ قلبه لله [1] .

والخلاصة ان اسعد الخلق حالاً في الاخرة اقوامهم حباً لله ، فكلما ازدادت المحبة ازدادت اللذة . ولا ينكر هذه المحبة إلا من قعد به القصور في درجة البهائم فلم يجاوز إدراك الحواس اصلا . فالله جميل ، ولكن لا يحبه إلا من انكشف له جماله وجلاله ، وهيهات ان يدرك جمال الله كل انسان [2] !

وإنما يكتسب العبد حب الله تعالى في الدنيا بالطبع . واصل الحب لا ينفك عنه مؤمن لأنـه لا ينفك عن اصل المعرفة . وهو إنما يحصل – كما ذكرنا مراراً – بقطع علائق الدنيا وعدم التشاغل بحظوظ النفس واخراج حب غير الله من القلب . فأحد اسباب ضعف حب الله في القلوب قوة حب الدنيا . وسبيل قلع حب الدنيا من القلب سلوك طريق الزهـد في المال والجاه والقوة والجد وجميع حظوظ العاجلة ، وملازمة الصبر ، والانقياد اليهما بزمام الخوف والرجاء ، وبذلك يتطهر القلب عن غـير الله فيتسع بعد ذلك لنزول معرفة الله وحبه فيه . وهذا التطهير يجري مجرى وضع البذر في الارض بعد تنقيتها من الحشيش ، ثم يتولد من هذا البذر شجرة المحبة والمعرفة . ولا يوصل الى هـذه المعرفة بعد إنقطاع شواغل الدنيا وعلائقها من القلب إلا بالفكر الصافي والذكر الدائم والجد البالغ في الطلب والنظر المستمر في الله تعالى وفي صفاتـه وفي ملكوت سمواته وسائر

---

١ – نفس المصدر والصفحة .

٢ – صفحة ٢٤٣ و٢٤٥ .

مخلوقاته . والواصلون الى هذه الرتبة ينقسمون :

الى الاقوياء ، ويكون اول معرفتهم لله تعالى ، ثم به يعرفون غيره ؛

وإلى الضعفاء ، ويكون اول معرفتهم بأفعال الله وآثاره ، ثم يترقون منها الى الفاعل .

وهـــذا الطريق الأخير هو الاسهل على الاكثرين ، وهو الأوسع على السالكين ، وإليه اكثر دعوة القرآن عند الأمر بالتدبر والتفكير والاعتبار والنظر في آيات خارجة عن الحصر .

والطريق الاول غامض والكلام فيه خارج عن حد فهم اكثر الخلق .

وأما الطريق الاسهل الأدنى فأكثره غير خارج عن حد الأفهام ، وإنما قصرت الافهام عنه لإعراضها عن التدبر واشتغالها بشهوات الدنيا وحظوظ النفس . فما من ذرة من أعلى السموات الى تخوم الأرضين إلا وفيها عجائب آيات تدل على كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته ومنتهى جلاله وعظمته [١] .

وبحر هذه المعرفة ، اعني معرفة عجائب صنع الله تعالى ، بحر لا ساحل له . فلا جرم تفاوتُ اهل المعرفة في الحب لا حصر له ، إذ الأشياء إنما تتفاوت بتفاوت اسبابها . واكثر الناس ليس لهم من الله تعالى إلا الصفات والأسباب التي قرعت سمعهم فتلقنوها وحفظوها ، وربما تخيلوا لهـا معاني يتعالى عنها رب الأرباب ، وربما لم يطلعوا على حقيقتها ولا تخيلوا لها معنى فاسداً بل آمنوا بها ايمان تسليم وتصديق ، واشتغلوا بالعمل وتركوا البحث ، وهؤلاء هم اهـــل السلامة من اصحاب اليمين . والمتخيلون هم الضالون . والعارفون بالحقائق هم المقربون [٢] .

فإن كنت طالباً سعادة لقـاء الله تعالى فأنبذ الدنيا وراء ظهرك ، واستغرق العمر في الذكر الدائم والفكر اللازم ، فعساك تحظى منها بقدر [٣] .

---

١ ـ صفحة ٢٦١ .

٢ ـ صفحة ٢٦٣ .

٣ ـ نفس المصدر والصفحة .

هذا ومحبة الله يدعيها كل احد. ولكن ما اسهل الدعوى وما اعز المعنى ! فبلا ينبغي ان يغتر الانسان بتلبيس الشيطان وخدع النفس مهما أدعت محبة الله تعالى ما لم يمتحنها بالعلامات . فعلامة المحبة كمال الأنس بمناجاة المحبوب ، وكمال التنعم بالخلوة به ، وكمال الاستيحاش من كل ما ينغص عليه الخلوة ويعوق عن لذة المناجاة. وعلامة الأنس مصير العقل والفهم كله مستغرقاً بلذة المناجاة كالذي يخاطب معشوقه ويناجيه . وقد انتهت هذه اللذة ببعضهم حتى كان في صلاته ووقع الحريق في داره فلم يشعر به ؛ وقطعت رجل بعضهم بسبب علة اصابته وهو في الصلاة فلم يشعر به . ومنها (كلما) غلب عليه الحب والأنس صارت الخلوة والمناجاة قرة عينه يدفع بها جميع الهموم ، بل يستغرق في الحب والأنس قلبه حتى لا يفهم امور الدنيا ما لم تكرر على سمعه مراراً ، كالعاشق الولهان يكلم الناس بلسانه وأنسه في الباطن بذكر حبيبه . فإنما المحب من لا يطمئن إلا بمحبوبه ولا يسكن إلا اليه [1] .

ولخصوص المحبين مخاوف في مقام المحبة ليست لغيرهم ، وبعض مخاوفهم أشد من بعض . فأولها خوف الإعراض . وأشد منه خوف الحجاب . وأشد منه خوف الإبعاد . ثم خوف الوقوف وسلب المزيد . فملازمة الخوف لهذه الأمور وشدة الحذر منها بصفاء المراقبة دليل صدق الحب : فان من أحب شيئاً خاف لا محالة فقده؛ فلا يخلو المحب عن خوف اذا كان المحبوب مما يمكن فواته [2] .

وقد يُظن ان الخوف يضاد الحب، وليس كذلك بل ادراك العظمة يوجب الهيبة ، كما ان ادراك الجمال يوجب الحب . فالمحب الحقيقي لا يخلو من خوف والخائف لا يخلو من محبة . ولكن الذي غلبت عليه المحبة اتسع فيها وسكر واضطربت احواله، فإذا جاء شوب الخوف سكن سكرُ الحب قليلاً وعاد الى جادة الاعتدال . فانما الخوف يُعدّل الحب ويخفف وقعه على القلب . لذلك

١ - صفحة ٢٧٢ و ٢٧٥ .

٢ - صفحة ٢٧٧ .

كان من الواجب على المحب ان يكون في حبه خائفاً متضائلاً تحت الهيبة والتعظيم ، دائباً على القرب من محبوبه وعدم فراقه. وقد قال بعض العارفين: من عبد الله تعالى بمحض المحبة من غير خوف هلك بالبسط والادلال ، ومن عبده من طريق الخوف من غير محبة انقطع عنه بالبعد والاستيحاش ، ومن عبده من طريق المحبة والخوف احبه الله فقرّبه ومكّنه وعلمه [١] .

ودرجات القرب لا نهاية لها، وحق العبد أن يجتهد في كل نَفَسٍ حتى يزداد منه قرباً . والقرب من الله قرب بالصفة لا بالمكان ، كالتلميذ يطلب القرب من درجة استاذه في كمال العلم وجماله . نعم قد يقدر التلميذ على القرب من الاستاذ وعلى مساواته وعلى مجاوزته ، وذلك في حق الله محال ، فانه لا نهاية لكمال الله ، وسلوك العبد من درجات الكمال متناه فلا مطمع له في المساواة . ثم ان درجات القرب تتفاوت تفاوتاً لا نهاية له لأجل انتفاء النهاية عن ذلك الكمال [٢] .

ويجب كتمان الحب واجتناب الدعوى والتوقي من إظهار الوجد والمحبة تعظيماً للمحبوب وإجلالاً له وهيبة منه وغيرة على سره . فإن الحب سر من أسرار الحبيب . فإن قلت : المحبـة منتهى المقامات وإظهارها إظهار للخير ، فلماذا يُستنكر ؟ فاعلم ان المحبة محمودة وظهورها محمود ايضاً ، وإنما المذموم التظاهر بها لما يدخل فيها من الدعوى والاستكبار . وحق المحب ان يتم على حبه الخفي افعاله وأحواله وينبغي ان يظهر حبه من غير قصد منه الى اظهار الحب ولا الى اظهار الفعل الدال على الحب ، بل ينبغي ان يكون قصد المحب اطلاع الحبيب فقط ، فأما إرادته اطلاع غيره فشرك في الحب وقادح فيه [٣] .

فإذن من عرف نفسه وعرف ربه واستحيا منه حق الحياء خرس

---

١ – صفحة ٢٧٧ – ٢٧٨ .
٢ – صفحة ٢٧١ و ٢٧٧ .
٣ – صفحة ٢٧٩ .

لسانه عن التظاهر بالدعوى ، وإن كان يشهد على حبه حركاته وسكناته واقدامه وأحجامه وتردداته . وبالجملة جميع محاسن الدين ومكارم الاخلاق ثمرة الحب ، ومـــا لا يثمره الحب فهو اتباع الهوى ، وهو من رذائل الاخلاق [٢] .

حـ — **الفناء في الله** . يذهب الغزالي الى ان التوحيد له اربع مراتب . فهو ينقسم الى لب والى لب اللب والى قشر والى قشر القشر . ويضرب الغزالي لذلك مثلاً بالجوز تقريباً الى الافهام الضعيفة . فان له قشرتين وله لب وللب دهن ، هو لب اللب .

فالرتبة الاولى من التوحيد هي ان يقول الانسان بلسانه « لا إله إلا الله » وقلبه غافل عنه او منكر له ، وذلك كتوحيد المنافقين ؛

والثانية ان يصدق قلبه بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العوام ؛

والثالثة ان يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقرَّبين ، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ، غير انه يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار ؛

والرابعة ان لا يرى في الوجود إلا واحداً ، وهي مشاهدة الصديقين وهذا هو الفناء في التوحيد (او الفناء في الله) ، لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً لا يرى نفسه ايضاً . وإذا لم يرَ نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده ، بمعنى انه فني عن رؤية نفسه والخلق .

فالأول موحّد بمجرّد اللسان ، ويعصم ذلـــك صاحبه في الدنيا عن السيف والسنان ؛

والثاني موحّد ، بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه ، وقلبه خالٍ عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه ، فالتوحيد هنا بمثابة العقدة على القلب ليس فيــه انشراح وانفساح ، ولكنه يحفظ صاحبه من العذاب في الآخرة إن

٢ — صفحة ٢٨٠ .

توفي عليه ولم تضعف بالمعاصي عقدته . ولهذه العُقد حيل ُيقصد بها اضعافها وحلها تسمى بدعة ، وحيل اخرى ُيقصد بها دفع حيلة الحل والأضعاف كما يقصد بها ايضاً احكام رباط هذه العقدة وشدها على القلب ، وهذه هي مهمة علم الكلام . والعارف بـه يسمى متكلماً ، وهو في مقابلة المبتدع ، ومقصده دفع المبتدع عن حل هذه العقدة عن قلوب العوام . وقد ُيخص المتكلم باسم الموحّد ، من حيث انـه يحمي بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام حتى لا تنحل عقدته .

والثالث موحّد ، بمعنى انه لم يشاهد إلا فاعلاً واحداً اذا انكشف له الحق كما هو عليه ، ولا يرى فاعلاً بالحقيقة إلا واحداً وقد انكشفت له الحقيقة كما هي عليه .

والرابع موحد ، بمعنى انه لم يحضر في شهوده غير الواحد ، فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث انه واحد ، وهذه هي الغـاية القصوى في التوحيد [1] .

فالأول كالقشرة العليا من الجوز ، والثاني كالقشرة السفلى ، والثـــالث كاللب ، والرابع كالدهن المستخرج من اللب . وكما أن القشرة العليا من الجوز لا خير فيها وإذا أكلت فمذاقهـا مرّ ، وان ُنظر الى باطنها فهي كريهة المنظر ، وان اُتخذت حطباً أطفأت النار وأكثرت الدخان ، وان ُتركت في البيت ضيّقت المكان فلا تصلح إلا أن تترك مدةً غطاءً للجوز لصيانته ثم ُيرمى بها بعد ذلك ، فكذلك التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عـــديم الجدوى كثير الضرر مذموم الظاهر والباطن ، لكنه ينفع مدة في حفظ القشرة السفلى الى وقت الموت . والقشرة السفلى هي القلب والبدن ، وتوحيد المنافق يصون بدنه عن سيف الغزاة ، فان هؤلاء لم يؤمروا بشق القلوب . والسيف إنمـا يصيب جسم البدن ، وهو القشرة ، وإنما يتجرد عنه بالموت فلا يبقى لتوحيده فائدة بعده . وكما ان

---

١ – الاحياء جـ ٤ صفحة ٢٠٠ .

القشرة السفلى ظاهرة النفع بالإضافة الى القشرة العليا ، فانها تصون اللب وتحرسه من الفساد عند الإدخار ، وإذا ُفصلت أمكن ان ُينتفع بها حطباً لكنها أقل شأناً من اللب ، فكذلك مجرد الاعتقاد من غير كشف كثير النفع بالإضافة الى مجرد نطق اللسان ، ناقص القدر بالاضافة الى الكشف والمشاهدة التي تحصل بانشراح الصدر وانفساحه وإشراق نور الحق فيه . وكما ان اللب نفيس في ذاته بالاضافة الى القشر وكله المقصود، ولكنه لا يخلو عن شوب عصارة بالاضافة الى الدهن المستخرج منه ، فكذلك توحيد الفاعل (الله) مقصد عال للسالكين ، ولكنه لا يخلو عن شوب ملاحظة الغير والالتفات الى الكثرة بالاضافة الى من لا يشاهد سوى الواحد الحق [1] .

ولقائل ان يقول : كيف ُيتصور ان لا يشاهد الموحد الأخير إلا واحداً وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة ، وهي كثيرة، فكيف يكون الكثير واحداً ؟

ويرد الغزالي بأن هذا من أسرار علوم المكاشفة مما لا يجوز تسطيره في كتاب يمكن لكل أحد ان يطلع عليه . فقد قال العارفون ان إفشاء سر الربوبية كفر ، فلا يجوز الخوض فيه في علم المعاملة . ومع ذلك فان الغزالي يحاول تقريب هذه المسألة الى الأفهام بأن يقول ان الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار ، ويكون واحداً بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار . كالإنسان فهو كثير ان التفت الى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه واحشائه ، وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى واحد ، إذ نقول انه انسان واحد . فهو بالإضافة الى الانسانية واحد ، وكم من شخص يشاهد انساناً دون ان يخطر بباله كثره امعائه وعروقه واطرافه وتفصيل روحه وجسده واعضائه . فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة . فهو باعتبار

---

١ — صفحة ٢٠١ .

واحدٌ وباعتبارات أخر سواه كثيرٌ ، وبعضها أشد كثرة من بعض . والمثال السابق وان كان لا يطابق الغرض الا انه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحداً . وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق ، تارة تـــدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف ، وهو الأكثر ، وأما الدوام فنادر عزيز المنال . والى هذا أشار الحسين بن منصور الحلاج حين رأى الخوّاص يضرب في الفيافي والقفار ، فقال له : «فيم انت» ؟ فقال الخوّاص : « أدور في البوادي أصلح حالي في التوكل » . فقال له الحلاج : « قد أفنيت عمرك في عمران باطنك ، فأين الفنـــاء في التوحيد ؟ » . فكأن الخوّاص كان مشتغلاً في تصحيح المقام الثالث من مقامات التوحيد فطالبه الحلاج بالمقام الرابع [1] .

وسواء طالت هذه المشاهدة ام قصرت ففيها ينكشف للموحد العارف ان لا فاعل في الكون إلا الله تعالى . فمن نظر اليه (اي الى الكون) من حيث انه فعل الله ، وعرفه من حيث انه فعل الله ، وأحبه من حيث انه فعل الله ، لم يكن ناظراً إلا في الله ، ولا عارفاً إلا بالله ، ولا محباً إلا له ، فلا يلتفت قلبه إلا اليه إذ لا مجال فيه لغيره . فهو الموحِّد الحق الذي لا يرى الا الله ، بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث انه عبد الله . فهذا هو الذي يقال فيه انه فني في التوحيد ، اي فني في توحيد الله او في الله ، وانه فني عن نفسه فـلم يعد له التفات اليها ، اي نسي نفسه وأحواله ومقاماته وصفاته ، فـكان مستغرق الهمم بالمحبوب ، كالعاشق المستهتر عند لقـــاء الحبيب ، فانه لا يتفرغ للنظر في احوال نفسه وأوضاعها ، بل يبقى كالمبهوت الغافل عن نفسه ، وهو منتهى لذة العشاق . واليه الاشارة بقول مَن قـال : « كنا بنا ، ففنينا عنا ، فبقينا بلا نحن » . هذا هو الفناء في الواحد الحق ، وهو غاية مقصد الطالبين ومنتهى نعيم الصدّيقين . وهي امور معلومة عنـد

---

١ — صفحة ٢١٠ و٢٥٨ .

ذوي البصائر اشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن ايضاحها وبيانها [1] .

وفي (مشكاة الانوار) تصوير لهذه المسألة قد يكون اكثر وضوحاً ، مما يدل على ان هذه الرسالة غير منحولة ، لأنها تسير و (الإحياء) في خط واحد . فالعارف عندما يترقى من حضيض المجاز الى يفاع الحقيقة ويستكمل معراجه ، يرى بالمشاهدة العيانية ان ليس في الوجود الا الله تعالى . فان كل شيء سوى محبوبه اذا اعتُبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، واذا اعتُبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق رؤي موجوداً لا في ذاته بل من جهة موجده ، فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فلكل شيء وجهان : وجه الى نفسه ووجه الى ربه . فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله موجود . فاذن لا موجود الا الله تعالى ، وكل شيء هالك الا وجهه أزلاً وأبداً ، ولا يعرف كنه معرفته الا هو ، ولا يدرك ذلك الا من قويت بصيرته وارتفعت عنه الحجب [2] .

فالعارفون — بعد العروج الى سماء الحقيقة — قد اتفقوا على انهم لم يروا في الوجود الا الواحد الحق . فمنهم من توصل الى ذلك بطريق العقل، ومنهم من توصل بطريق الحال والذوق . فقد انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا في الفردانية الإلهية المحضة ، فصاروا كالمبهوتين في الواحد الحق حتى لم يبق فيهم متسع لذكر شيء غير الله ، فلم يكن عندهم الا الله . لقد انمحت فردانيتهم وفنيت هويتهم في الهوية المطلقة ، لقد سكروا فيها سُكراً زال معه كل سلطان واندفعوا في الشطح ، فقال احدهم « انا الحق » وقال الآخر « سبحاني ما اعظم شأني » ، وقال آخر « ما في الجبة الا الله » ! وكلام العشاق في حال السُكر يُطوى ولا يُحكى . وتسمىَ هذه الحالة (فناء) بل (فناء الفناء) لأن الموحّد هنا قد فني عن نفسه وعن فنائه ، فلم يعد

---

١ — صفحة ٢٦٦ و ٣٥٨ .

٢ — المشكاة ، صفحة ٥٥ — ٥٦ .

يشعر بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه . وتسمى هذه الحالة بالاضافة الى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً ، وبلسان الحقيقة توحيداً . انها اتحاد بالله وفناء في الله . ووراء هذه الحقائق أسرار يطول بيانها والخوض فيها[١] .

ويفرق الغزالي في هذا الموضع بين توحيد العوام وتوحيد الخواص . فتوحيد العوام انما هو قول « لا إله الا الله » . وأما توحيد الخواص ، توحيد العارفين وأهل القربى ، فهو قول « لا إله الا هو » ، بمعنى انه لا هوية لغيره إلا بالمجاز . فلا هو الا هو ولا اشارة الا اليه . وهذا التوحيد الاخير أتم وأخص واشمل واحق وادق وأدخل بصاحبه في الفردانية الإلهية المحضة والوحدانية الصرفة ، ومنتهى معراج الخلائق انما هي مملكة الفردانية ، فليس وراء ذلك مرقى . لقد انتفت الكثرة وحقت الوحدة وبطلت الاضافات وطاحت الاشارات . فهذه هي غاية الغايات ومنتهى الطلبات .

فاذا عرفت هذا فاعلم ان ارباب البصائر ما رأوا شيئاً إلا رأوا الله معه ، وربما زاد على هذا بعضهم فقال : « ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله » ، لأن منهم من يرى الاشياء به ، ومنهم من يرى الاشياء فيراه بالأشياء . فالأول صاحب مشاهدة ، والثاني صاحب الاستدلال ، الاول يستدل به على الاشياء ، والثاني يستدل عليه بالأشياء . وشتان بين يستدل به ويستدل عليه . الاول درجة الصديقين ، والثاني درجة العلماء الراسخين . وليس بعدهما إلا درجة الغافلين المحجوبين[٢] .

جـ – **الالهام** . ان القلب بغريزته مستعد لقبول حقائق المعلومات . والعلوم التي تحل فيه تنقسم الى شرعية وعقلية .

فأما العلوم الشرعية (او الدينية) فهي المأخوذة بطريق التقليد من

---

١ – صفحة ٥٧ – ٥٨ .

٢ – صفحة ٦٠ – ٦١ .

الانبياء ، وذلك يحصل بالتعلم لكتاب الله تعالى وسنّة رسوله وفهم معانيها بعد السماع ، وبها كمال صفة القلب وسلامته . وأما العلوم العقلية فهي التي تقضي بها غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسماع .

والعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب وإن كان محتاجاً اليها ، فلا غنى بالعقل عن السماع (الدين) ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرّد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور [1] .

والعلوم العقلية تنقسم الى ضرورية وغير ضرورية . فأما الضرورية فهي الاوليات التي لا يدري صاحبها من أين حصلت وكيف حصلت ، كعلم الانسان مثلاً بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً معاً . فهي علوم مركوزة في النفس موجودة في اصل الفطرة فلا يخلو انسان منها .

وأما العلوم التي ليست ضرورية وانما تحصل في القلب في بعض الاحيان دون بعض فلحصولها احوال : فتارة تهجم على القلب كأنها أُلقيت فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم . فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاماً ، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً [2] .

ثم ان العلم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد كيف حصل له ومن أين حصل له ، والى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي للعلم في القلب . والأول يسمى الهاماً ونفثاً في الروع ، والثاني يسمى وحياً ويختص به الانبياء ، والأول يختص به الأولياء والأصفياء . وأما العلم المكتسب بطريق الاستدلال فيختص به العلماء .

---

١ – الاحياء ، ج ٣ صفحة ١٤ – ١٥ .
٢ – صفحة ١٦ .

ان القلب في الأصل مستعد لأن تتجلي فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها بحوائل وغواشٍ من عالم الحس تمنع وصولها اليه . فهي كالحجاب المسدل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به الى يوم القيامة . وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها . والحجاب بين المرآتين يمكن إزالته باليد كما يمكن إزالته ايضاً بهبوب الرياح . وكذلك قد تهب رياح الالطاف الإلهية وتنكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، وذلك كما في عجائب الرؤيا الصادقة : فانه ينكشف بها الغيب فيعلم النائم ما يكون في المستقبل . ولكن تمام ارتفاع الحجب انما يكون بالموت ، فبه ينكشف الغطاء . وقد ينكشف ايضاً في حال اليقظة حيث يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ، وعندئذ يلمع في القلب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم ، فيكون تارة كالبرق الخاطف ، وقد يبقى احياناً مدة اطول من ذلك قليلاً ، لكنه سرعان ما يزول ، اما ان يدوم فذلك في غاية الندور . هذا هو الالهام . وهو لا يختلف عن الاكتساب في نفس العلم : فكلاهما علم ومعرفة ؛ ولا في محله : فكلاهما يحصل في القلب؛ ولا في سببه : فكلاهما يصدر عن اللوح المحفوظ ؛ ولكنه يختلف عنه من جهة زوال الحجاب فقط وارتفاعه ، وهذا الارتفاع لا يكون باختيار العبد وإلا كان علماً كسبيّاً ، بل بتدخل إلهي . وكذلك لا يختلف الإلهام عن الوحي إلا في ان الوحي يكون في العادة مصحوباً برؤية الملاك جبريل حامل الوحي والمفيد للعلم ، وأما الإلهام فلا يدري صاحبه كيف حصل له ولا من أين حصل[1] .

فإذا عرفت هذا فاعلم ان اهل التصوف انما يميلون الى العلوم الإلهامية دون التعلمية المكتسبة . فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه

---

١ — صفحة ١٦ — ١٧ .

المصنفون فيه والبحث عن الأقاويل والأدلة ، وانما حرصوا على تقديم المجاهدة والتصفية وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وكلما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم . واذا تولى الله امر القلب فاضت عليه الرحمة ، واشرق النور فيه ، وانشرح له الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجهه حجاب الغفلة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية . فليس على العبد في هذه الحال الا الاستعداد بالتصفية المجرّدة واحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة . فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا والتبرؤ من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى .

والطريق الى ذلك – فيما يزعم الصوفية – انما يكون اولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية وتفريغ القلب منها ، وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه ، بحيث يصير قلب السالك الى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه . ثم يخلو الى نفسه في زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب ، فيجلس فارغ القلب مجموع الهمم ، ولا يشتت ذهنه بقراءة القرآن ولا بالتأمل في تفسيره ولا يشتغل بكتب الحديث ، بل يجتهد ان لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى . فلا يزال بعد جلوسه قائلاً بلسانه « الله » على الدوام مع حضور القلب ، حتى ينتهي الى حالة يترك فيها تحريك اللسان ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه . ويصبر على ذلك الى ان يُمحى أثره عن اللسان ويصادف قلبه مواظباً على الذكر ، ثم يواظب الى ان يُمحى عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجرّداً في قلبه حاضراً فيه كأنه لازم له لا يفارقه . والى هذا الحد يقف اختياره فلا عمل له بعد ذلك . فليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى وما يعقب ذلك من النفحات الإلهية

التي صار متعرضاً لها . فلا يبقى عليه الا الانتظار لما يفتح الله عليه من الرحمة ، كما فتحها على الانبياء والأولياء بهذا الطريق .

فاذا صدقت ارادته وصفت همته وحسنت مواظبته ، فلم تجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، لمعت لوامع الحق في قلبه ، فكانت اولاً كالبرق الخاطف لا تثبت ثم تعود ، وقد تتأخر هذه اللوامع ، وان عادت فقد تثبت وقد تكون مختطفة ، وان ثبتت فقد يطول ثباتها وقد لا يطول ، وقد يتظاهر امثالها على التلاحق ، وقد تقتصر على فن واحد . ومنازل اولياء الله تعالى في ذلك لا تحصر كما لا يحصى تفاوت خلقهم واخلاقهم [1] .

ويؤكد الغزالي ان النظار وذوي الاعتبار من الحكماء والفلاسفة لا ينكرون هذا الطريق وامكانه وافضاءه الى هذا المقصد ؛ فانه اكثر احوال الانبياء والأولياء . ولكنهم استوعروا الطريق واستبطأوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه ، وقالوا ان محو العلائق الى ذلك الحد أشبه بالمتعذر ، وان حصل في حال فثباته أبعد منه اذ القلب لا يخلو من تشويش الوساوس والخواطر ، فالقلب أشد تقلباً من القدر في غليانها . وفي أثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن . فاذا لم يسبق ذلك رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم تشتت القلب بالخيالات الفاسدة واطمأنت النفس اليها مدة طويلة . وهكذا ينقضي العمر قبل النجاح فيها . فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة ! ولو كان قد اتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال . ويؤكد الغزالي ان الاشتغال بطريق التعلم اولاً اوثق وأقرب الى الغرض. لكن الصوفية يزعمون ان هذه الرياضة تغني عن التعلم والاكتساب ، وانها تضاهي ما لو ترك الانسان تعلم الفقه مثلاً . ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه وضيع عمره ، بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة رجاء العثور على

---

١ — صفحة ١٧ — ١٨ .

كنز من الكنوز . ويرى الغزالي أن هذا ممكن ، ولكنه بعيد الاحتمال جداً. وكذلك التعلم بطريق الإلهام ممكن ، ولكنه بعيد الاحتمال جداً . فلا بدّ من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه اولاً ، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء . فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة والتصفية . وجملة القول ان الغزالي هنا يشترط لنجاح الإلهام سبق العلم اولاً ثم الترصد والانتظار مع دوام الرياضة والتطهير [١] .

وبضربٍ من التعارض عودنا عليه الغزالي في مثل هذه الاحوال ، وقبل ان تبرد الكلمات السابقة ويجف مدادها ، فانه بعد قليل من الكلام السابق وفي الفصل التالي الذي عقده في (الإحياء) لبيان (الفرق بين المقامين بمثال محسوس) ينسب للقلب عجائب خارجة عن مدركات الحواس ، فيشبه القلب بالحوض يساق اليه الماء من فوقه من انهار مجلورة ، كما يحتمل ان يحفر اسفل الحوض ويرفع منه التراب الى يقرب من مستقر الماء الصافي ، فيتفجر الماء من اسفل الحوض ويكون ذلك الماء اصفى وأدوم ، وقد يكون اغزر. والماء في مثلنا هذا يرمز الى العلم ، والأنهار ترمز الى الحواس . فالعلوم قد تساق الى القلب بواسطة انهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علماً ، ويمكن ان تسد هذه الانهار بالخلوة والعزلة وغض البصر والمبادرة الى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله . فان قلت : كيف يتفجر العلم من ذات القلب وهو خال عنه ؟ أجاب الغزالي بأن هذا من عجائب اسرار القلب [١] ! فليت شعري كيف يهيب الغزالي هنا بما يسميه (عجائب اسرار القلب) بينما اشترط قبل قليل البدء بتحصيل « ما حصله العلماء وفهم ما قالوه » اولاً ليتفجر الإلهام في القلب ويتحقق الكشف بعد ذلك ؟

وعلى كل حال ، فكلما ارتفع الحجاب بين القلب واللوح المحفوظ رأى السالك الاشياء فيه وتفجر اليه العلم منه ، فاستغنى عن الاقتباس من داخل

---

١ — صفحة ١٨ .

الحواس ، فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الارض . وكلما اقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجاباً له عن مطابقة اللوح المحفوظ ، كما ان الماء اذا اجتمع في الانهار منع من التفجر في الارض . واذن فان القلب له بابان : باب مفتوح الى خارج وهو الحواس الخمس المتمسكة بعالم المُلك ؛ وباب الى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والنفث في الروع والوحي . فأما انفتاح باب القلب الى الاقتباس من الحواس وعالم المُلك فلا يخفى عليك امره ، وأما انفتاح بابه الداخل الى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ فانك تعلمه علماً يقينياً بالتأمل في عجائب الرؤيا واطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل او ما كان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس ، وانما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى . فاذن الفرق بين علوم الانبياء والاولياء وبين علوم العلماء والحكماء هو ان علوم اولئك انما تأتي من داخل القلب من الباب المنفتح الى عالم الملكوت ، وان علم الحكمة انما يأتي من ابواب الحواس المفتوحة الى عالم المُلك[١] .

ولكن المعرفة في مجملها لا تعتمد على الالهام كثيراً . فهي انما تتولد من التفكير الذي يفيد تكثير العلم واستجلاب معارف جديدة ليست حاصلة . فالمعارف اذا اجتمعت في القلب وازدوجت على ترتيب مخصوص اثمرت معرفة اخرى . فالمعرفة نتاج المعرفة . فاذا حصلت معرفة جديدة وازدوجت مع معرفة سابقة حصل من ذلك نتاج آخر . وهكذا يتمادى النتاج وتتمادى العلوم ويتمادى الفكر الى غير نهاية . وانما تنسد طريق زيادة المعارف بالموت او بالعوائق . فالمعرفة تجرّ المعرفة كما ان المال يجرّ المال . فمن ليس له رأس مال منها انما هو كالذي لا بضاعة له ، انه لا يقدر على الربح . وهو قد يملك البضاعة لكنه لا يحسن صناعة التجارة فلا يربح شيئاً . وكذلك قد يكون معه من المعارف ما هو رأس مال

١ — صفحة ١٩ و ٢٣ .

العلوم ، ولكنه لا يحسن استعمالها وتأليفها وايقاع الازدواج المفضي الى النتاج فيها . ومعرفة طريق الاستعمال والاستثمار تارة تكون بنور إلهي في القلب يحصل بالفطرة كما كان للأنبياء ، وذلك عزيز جداً ، وقد تكون بالتعلم والممارسة ، وهو الاكثر والأعمّ . فرجع حاصل حقيقة التفكير عند الغزالي الى احضار معرفتين للتوصل بهما الى معرفة ثالثة . فالفكر هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها ، ولذلك قيل : تفكير ساعة خير من عبادة سنة . فهو الذي ينقل من المكاره الى المحابّ ، ومن الرغبة والحرص الى الزهد والقناعة ، فضلاً عن توليد المعارف الجديدة [1] .

والخلاصة ان العلوم لا تحصر في التعلم ومباشرة الاسباب المألوفة ، بل يجوز ان تكون المجاهدة سبيلاً اليها . فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم واكتساب فانما حصلت بطريق الكشف والإلهام . انها نور يقذفه الله تعالى في قلوب أصفياء عباده والمخلَصين من خلقه الذين يسعى نورهم بين ايديهم وبايمـانهم . هذا هو العلم الرباني والعلم اللدنيّ الذي لا يمكن ان يستقصى في علم المعاملة ، علم اهل الظاهر والعالم المادي المحسوس . فالقول فيه يطول ولا يليق الا بعلم المكاشفة ، علم اهل الباطن والعالم الروحاني المعقول « فمن انكشف له شيء منه فقد يبهره بحيث يدهش ويُغشى عليه » [2] . انـه علم مضنون به على غير اهله لا يجوز تسطيره في الكتب او التفريط فيه على أسماع اهل الظاهر الذين لا يعلمون من الحق شيئاً . فلنقتصر على ما ذكرناه فانه كاف للاستحثاث على المجاهدة وطلب الكشف فيها . ولمثل هذا فليعمل العاملون [3] .

خاتمة . ـــ هـذا هو الغزالي المتصوف بالفطرة والفكرة ، وهذه هي فلسفته ومجمل آرائه . ولئن كان تصوفه مطبوعاً بطابع الافلاطونية المحدثة

---

١ – الإحياء ، ج ٤ ص ٣٥٤ .

٢ – ج ٤ صفحة ٢٨٧ .

٣ – ج ٣ صفحة ٢١ و٢٣ .

فانه مطبوع ايضاً بطابع الاسلام وبمفهوم الغزالي للاسلام . بل لا يقل الطابع الاسلامي عنده عن طابع الافلاطونية المحدثة اذا لم يكن اشد منه قوة وبروزاً . فانما كان افلاطون والافلاطونية المحدثة وأرسطو وجميع التراث العقلي والروحي الذي انتقل اليه ، ادوات في يد الغزالي المسلم الذي نهج للفلسفة وللاسلام معاً سبلاً غير مطروقة ، فجعلها مشرعاً عاماً ومحجة واضحة . لقد رد على الفرق والفلاسفة ورجال الدين معاً ، فأفلقت حجته وقوي جانبه وأبدى من قوة العارضة وشدة النقد وجبروت العقل ومتانة الحجة ما حطم به الفلسفة وقضى على المفهوم المتحجر للدين . وما زال يشيد بالدين ويسمو بمعانيه حتى أقامه منتصراً داحراً كل محاولات العقل وشكوكه . وان مجادلاته في الوصول الى الله ليست بأقل شأناً في تاريخ الفكر الانساني من مذاهب الذين جاءوا قبله او بعده فاغنوا التجارب الروحية وأمدوها بالنسغ والحياة . لقد كان قمة شامخة في دنيا الاسلام وحدثاً من احداثه العظيمة .

ومن اجل هذا فلا غرو ان يضفي عليه العالم الاسلامي لقبه الخالد (حجة الاسلام) .

٩ ابن رشد

(٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م)

نشأته . – هو ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد المعروف في اوروبا باسم (Averroès) ولد بمدينة قرطبة ، وهي سوق العلم ومركز العلماء في ذلك الحين . وكان له من اسرته العريقة تراث ضخم : فقد كان والده ابو القاسم احمد قاضي قرطبة ، وكان جده – ويُعرف مثله بأبي الوليد بن رشد – قاضي القضاة في الاندلس كلها ، وأمير الصلاة بالمسجد الجامع في قرطبة ، وله فتاوى مخطوطة لا تزال محفوظة بمكتبة باريس تدل على ملكة النظر والقدرة على التفكير والمحاكمة العقلية التي سيرثها عنه حفيده . وكان الاثنان – الأب والجد – من أئمة المذهب المالكي ، مذهب اهل المغرب والأندلس .

وقد ورث ابن رشد عن ابويه كثيراً من مواهبها الفطرية ، فسلك بطبيعة تربيته وتاريخ اسرته مسلكهما في حب العلم والاقبال على التحصيل . فأتقن علم الكلام على طريق الاشاعرة ، ودرس الفقه على مذهب مالك ، وروى الحديث عن ابيه ابي القاسم واستظهر عليه (الموطأ) حفظاً ، وهو الكتاب الاول والأساسي لمذهب الامام مالك ، مما اهلّه لتولي مركز القضاء

في اشبيلية وقرطبة كأبيه وجده . ثم تتلمذ على ابي جعفر هرون ، ودرس عليه الطب ولزمه مدة وأخذ عنه كثيراً من علوم الحكمة ، أي الفلسفة التي اولع بها ولعاً شديداً حتى انقطع اليها ، فبرع فيها وكانت مصدر شهرته وذيوع صيته . فقد وصل منها الى ما لم يدركه سواه « فكانت له فيها الامامة دون اهل عصره » كما يقول ابن الآبّار .

اجتماعه بالخليفة . – وكان ابن طفيل يعرف له طول باعه في الفلسفة وعلوم الاوائل ، فقدمه الى الأمير ابي يعقوب يوسف الذي كان معنياً باجتذاب العلماء والفلاسفة اليه . وخبر هذا التقديم الذي يقصه علينا ابن رشد نفسه له مغزاه . فقد روى عبد الواحد المراكشي صاحب (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) ان تلميذ ابن رشد الفقيه ابا بكر بُندود بن يحيى القرطبي أخبره انه سمع الحكيم ابا الوليد يقول غير مرة :

« لما دخلت على أمير المؤمنين ابي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ ابو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم الى ذلك أشياء لا يبلغها قدري . فكان اول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد ان سألني عن اسمي واسم ابي ونسبي ان قال : « ما رأيهم في السماء – يعني الفلاسفة – أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وانكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم اكن أدري ما قرر معه ابن طفيل . ففهم امير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت الى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله ارسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج اهل الاسلام عليه . فرأيت منه غزارة حفظ لم اظنها في احد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب » .

ثم كان ابن طفيل نفسه هو الذي أوعز الى ابن رشد بتلخيص ارسطو وشرحه ، اذ يستطرد صاحب « المعجب » ايضاً قائلاً :

« اخبرني تلميذه عنه قال : استدعاني ابو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت اليوم امير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة ارسطوطاليس او عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض اغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب اغراضها بعد ان يفهمها فهماً جيداً ، لقرّب مأخذها على الناس . فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل . واني لأرجو ان تفي به لما اعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك الى الصناعة . وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي الى ما هو اهم عندي منه .

« قال ابو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم ارسطوطاليس »[1] .

مكانته في بلاط الموحدين . — وهنا لمع نجم ابن رشد ونال حظوة كبيرة لدى الخليفة . فقد عيّنه هذا الاخير طبيباً خاصاً له الى جانب طبيبه الفيلسوف ابي بكر بن طفيل ، كما ولاه وظيفة القضاء بقرطبة . وكان ابن رشد ينتقل معظم الوقت مع بلاط الخليفة سواء بالغرب او الاندلس . ولما توفي ابن طفيل سنة ٥٨١ هـ – ١١٨٥ م انفرد ابن رشد بمنصب الطبيب الخاص . ولبث على مكانته في بلاط الموحدين حتى توفي الخليفة ابو يعقوب يوسف سنة ٥٨٠ هـ – ١١٨٤ م وخلفه في الملك ولده الخليفة ابو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور الذي أبقى ابن رشد على ما كان عليه من الحظوة والمقام . وكان يعظّمه ويكبّره الى حد انه كان يجلسه مباشرة الى جانبه ويتعدى بموضعه مواضع شيوخ الموحدين الاكابر . وحينئذ جرى ما لم يكن بالحسبان ، وكانت محنة فيلسوفنا القاسية .

نكبته . — فقد كان ابن رشد خلال ذلك قد ذاعت شهرته الطبية والفلسفية ذيوعاً عظيماً حتى كثر حساده وشانئوه الذين نقموا عليه آراءه وأفكاره ونفسوا عليه منزلته لدى الخليفة وعلو مكانته . فنشروا حول

---

١ – المعجب في تلخيص اخبار المغرب ، طبعة مصر ، صفحة ١٥٦ – ١٥٩ .

اسمه دعـــاية مسمومة وأنكروا عليه اشتغاله بالحكمة وعلوم الاوائل ، ورموه بالمروق والخروج على الدين واشتدوا في السعاية بـه عند المنصور حتى احفظوا عليه قلب الخليفة وأوغروا صدره . فلم يرَ مناصاً من الاصغاء اليهم ، رغم ما كان يسبغه على الفيلسوف من تقدير وعطف ، لا سيما وقد كان في حرب مع ألفونس التاسع ملك قشتالة ، وبالتالي في أمسّ الحاجة الى رضى الشعب الذي كان يسيطر عليـه خصوم الفيلسوف ومتهموه والمتعصبون عليه ممن كان الخليفة مضطراً الى مصانعتهم والسير في ركابهم . فلم يتحرج من مسايرتهم في بعض مـــا يبغون الى ان تتكشف الازمة وتزول الغمة . وانتهى الامر بادانة الفيلسوف وتلاميذه ، وباحراق كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب وما يُتوصل به من علم النجوم الى معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة ، وبابعاد ابن رشد عن أوار المعركة بنفيه من قرطبة واعتقاله ببلدة اليسانة . وكان ابن رشد يومئذ قد جاوز السبعين من عمره . كما قضى الخليفة على زملائه بالنفي الى جهات اخرى ، وصودرت كتب الجميع وأمر باحراقها أينما وُجدت ، الا ما كان منها في الطب والحساب والمواقيت كما ذكرنا .

وهناك اسباب اخرى لغضب المنصور على الفيلسوف غير هـــذه ، بعضها شخصي وبعضها يمس العقيدة والفكر :

منها اختصاصه بأبي يحيى اخي المنصور ووالي قرطبة ، وقد كان بين الاخوين موجدة وجفاء .

ومنها ان الفيلسوف كان – كما يروي لنا القاضي ابو مروان الباجي – متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه او بحث عنده في شيء من العلم ، يخاطب المنصور بأن يقول : « تسمع يا اخي » فلم يكن يلزم نفسه رعـاية مـا يراعيه حاشية الملوك من الملق والأدب الزائد او مصانعة السلطان . وكان المنصور يُسرّ له الجرأة في مخاطبته .

ومنها – وهو ما يدخل في باب مـــا يسمى اليوم بالعيب في الذات

الملكية - ان ابن رشد قال في شرحه لكتاب (الحيوان) لأرسطو عندما أتى على ذكر الزرافة : « ورأيت الزرافة عند ملك البربر » مشيراً بذلك الى المنصور الذي رأى في ذلك إهانة له ولإسرته .

ومنها ورود عبارة بخطه في بعض تلاخيصه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة : « فقد ظهر ان الزُهرة احد الآلهة » .

ومنها انه شاع في المشرق والأندلس لعهده على ألسنة المنجمة ان ريحاً عاتية ستهب في يوم كذا وتهلك الناس . واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس واتخذوا الغيران والانفاق تحت الارض توقياً منها . فاستدعى والي قرطبة طلبتها وقاضيها - وهو ابن رشد - وفاوضهم فيها . فقال احد الحاضرين : ان صح امر هذه الريح فهي ثانية الريح التي اهلك الله بها قوم عاد ، إذ لم تُعلم ريح بعدها يعم اهلاكها . فانبرى ابن رشد ولم يتمالك ان قال : والله ، وجود قوم عاد ما كان حقاً ، فكيف سبب هلاكهم ! فسقط في ايدي الحاضرين واكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاء به القرآن .

وأخيراً هناك سبب عام لنكبة ابن رشد أهم من هذه الأسباب جميعاً يقف وراءها ويغذيها ويؤجج لظاها . ألا وهو هجومه المستمر على المتكلمين من الأشاعرة هجوماً لا هوادة فيه ، وهم الذين كانوا يمثلون السلطة الدينية في الأندلس في زمن الموحدين . لذلك اتهمه اعداؤه بأشنع التهم وأكثرها تنفيراً للناس منه ، فقالوا انه ملحد مارق مبتدع خارج عن الملة .

والخلاصة ان الاسباب الرئيسية لنكبة ابن رشد تتخطى الخليفة والفيلسوف معاً وتكمن في الصراع القائم بين الفلاسفة والفقهاء ، بين مطالب العقل ونوازع الوجدان ، بين المبادىء السامية والمثل الرفيعة وبين دواعي الغريزة والأنانية الفردية . وقد اجتمعت هذه الأسباب كلها لإدانة الفيلسوف الذي لم تكن ظروفه الخاصة سوى مناسبة طارئة لتفجير الأزمة وإلهاب الصراع .

وعلى كل حال لبث ابن رشد في معتقله باليسانة مـدة لا تعرف على وجه الدقة . ومعظم المؤرخين يرجحون ان النكبة وعقوبتها والعفو عنها لم تطل اكثر من سنة . فإن جماعة من اكابر اهل اشبيلية خاطبوا المنصور — وربما كان ذلك بإيعاز منه — في شأن ابن رشد وزملائه وتشفعوا لديه في سبيل اقالتهم والعفو عنهم ، ونفـوا عن الفيلسوف تهمة المروق والزيـغ وشهدوا بحسن ايمانه وسلامة عقيدته وبأنه على غير ما نسب اليه . ونفى ابن رشد عن نفسه من جهة اخرى تهمة العيب في حق المنصور بوصفه اياه بملك البربر وقال انه انما كتب « ملك البربر » ولكنها تصحفت على القارىء . وفي هذه الاثناء كانت الغاشية قد انجابت والعاصفة قـد هدأت ؛ وكان المنصور قد استعاد سيطرته على الموقف ، فاستجاب لشفاعتهم وعفـا عن ابن رشد وصحبه . ومن يدري ؟ فلعل المنصور هو الذي اوعز الى هذه الجماعة بطلب الشفاعة للفيلسوف ورفاقه . والدليل على ان المنصور انما فعل ما فعل مدفوعاً بضغط الظروف والأحداث لا انتقاماً منه او اضطهاداً له اقتصاره على نفي الفيلسوف دون اعدامه ، ثم استقدامه اليـه . وهكذا استرد ابن رشد حظوته في بلاط الموحدين وعاد الى مراكش ، حيث كان المنصور ، ليلحق بحاشيته ولكنها عودة لم تطل . فقد وافـاه الاجل في السنة نفسها التي عاد فيها وهو في الخامسة والسبعين من عمره ، فدفن اولاً بمراكش لمدة ثلاثة اشهر فقط ، ثم نقل منها الى قرطبة مسقط رأسه وموئل اسرته ودفن بها في روضة آبائه . قال ابن عربي الذي شهد نقله : « ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة ، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر . وقلنا في ذلك :

هـذا الإمـام وهـذه اعمـاله   يا ليت شعري هل أتت آماله ؟ »

وبموته فقدت الفلسفة اكبر نصير لها في الاندلس والعالم الاسلامي عامة .

آثاره . — وضع ابن رشد كتباً ورسائل كثيرة في شتى العلوم التي كانت معروفة في عصره . وقد اختلف المؤرخون في عدد مؤلفاته ، لكنها لا تقل

على كل حال عن سبعين مؤلفاً ضاعت اصول الكثير منها وبقيت ترجماتها محفوظة باللغة العبرية واللاتينية . وقد ذكر رينان عن فهرست عربي قديم محفوظ في خزانة الاسكوريال ثماني وسبعين رسالة او كتاباً لابن رشد في الفلسفة والطب والفقه وعلم الكلام .

ويمكن تقسيم هذه الآثار الى قسمين :

أ – شروح وملخصات ، ب – مصنفات شخصية اصيلة مبتكرة .

وليس من الضروري ان نسرد هنا اسماء هذه المؤلفات بنوعيها جميعاً ، لأننا لن نأتي عندئذ بجديد ، بل سنجتزىء بأهمها .

أ – اهم شروح ابن رشد وملخصاته :

جوامع سياسة افلاطون (وهو تلخيص كتاب الجمهورية)

تلخيص كتاب الكون والفساد (لأرسطو)

تلخيص كتاب السماء والعالم (لأرسطو)

تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة (لأرسطو)

شرح السماع الطبيعي (لأرسطو)

شرح كتاب السماء والعالم (لأرسطو)

شرح كتاب المقولات (لأرسطو)

تفسير ما بعد الطبيعة (لأرسطو)

تلخيص كتاب النفس (لأرسطو)

تلخيص كتاب المجسطي في الفلك (لبطليموس)

تلخيص كتاب العلل والأعراض (لجالينوس)

مقالة في ما خالف ابو نصر لأرسطو في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البرهان والحدود

الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء (لابن سينا)

شرح ارجوزة ابن سينا في الطب

مختصر كتاب (المستصفى) للغزالي

ب – اهم المصنفات المبتكرة الاصيلة :
تهافت التهافت (وينقض به كتاب التهافت للغزالي)
الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق
وممكن بذاته وواجب بغيره وواجب بذاته
مقالتان في علم النفس
مقالة في العقل
كتاب الكليات (في الطب)
فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة (في العقائد وعلم الكلام)
بداية المجتهد ونهاية المقتصد (في الفقه)

اسلوب ابن رشد. – من الصعب الحكم على اسلوب ابن رشد الحقيقي، لأن المؤلفات التي وصلت الينا منه باللغة العربية نادرة جداً ! وأما سائر كتبه فهي كما قلنا منقولة الى اللاتينية والعبرية ، وغني عن البيان ان الترجمة لا تنبىء بدقة عن اسلوب المؤلف . وأهم كتاب في الفلسفة المحضة وصل الينا منه في العربية هو « تهافت التهافت » الذي يردّ فيه على الغزالي . وأغلب الظن انه من اواخر كتبه ، ولذلك يتجلى فيه نضجه وثمرات كهولته . وهناك كتب اخرى وصلت الينا اقل منه شأناً ، فلنتخذه نموذجاً للحكم على اسلوبه الفلسفي .

وقد صرح ابن رشد بغرضه من تأليف هذا الكتاب فقال في مطلعه : « فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب (التهافت) لأبي حامد في التصديق والاقناع وقصور اكثرها عن رتبة اليقين والبرهان »[1] .

تناول ابن رشد في كتابه هذا حجج الغزالي والمسائل العشرين التي ردّ بها على الفلاسفة ، فلم يدع اعتراضاً إلا فنده او – في بعض الحالات –

١ – تهافت التهافت ، صفحة ٥٥ .

أقرّه ، ولا برهاناً إلا أظهر صحته او ضعفه ، بدقة لا تخلو من الغموض . فهو في هذا الكتاب ينظر الى الغزالي نظره الى رجل فقيه يعتمد الأدلة الجدلية لا البرهانية ، ويهاجمه مهاجمة عنيفة ويرميه بضعف الحجة ووهن البرهان ، ويتهمه بأنه يغيّر ويبدل في اقوال الفلاسفة ويأخذ ما يوافقه منها ويدع ما لا يوافقه ، ويصفه بالخبث والسفسطة ، ومن ثم يخرجه من حظيرة الفلسفة والفلاسفة . وهو يتخذ من بعض اقواله ذريعة للاستطراد في قضايا فلسفية مختلفة تتصل بالموضوع من قريب او بعيد . فيبسطها بسطاً نتبين فيه شمائل العمق والغوص على المعاني ، ويفصلها تفصيلاً دقيقاً ينم عن معرفة غزيرة واطلاع واسع وقدرة على التحليل المنطقي والموضوعية التي تتجلى في انصاف الخصم والاعتراف له ببعض المواقف المعقولة والاعتراضات الصحيحة . وينبغي ان نشير هنا الى انه لا بد لمن اراد فهم ردود ابن رشد من الاطلاع على (تهافت) الغزالي بإمعان وروية قبل البدء بكتاب (تهافت التهافت) .

وأسلوب ابن رشد في مناقشته للغزالي مثال للاسلوب العلمي الرصين الذي يتميز بالجفاف والدقة والعمق . ولذلك فان المتصفح لكتابه لا يرى فيه تلك الجزالة والعذوبة والإغداق التي يراها في كتاب الغزالي ، ولا يحس فيه تلك العاطفة المشبوبة التي يحسها وهو يقرأ « تهافت الفلاسفة ». فالغزالي شاعر عاطفي قلق يود ان يستولي على لبّ القارىء بأية وسيلة ممكنة وان يقتنصه بشتى الطرق التي تتراوح بين البرهان والجدل والخطابة ، وأن يحمله على الايمان بتعاليمه هو وعلى ان الفلاسفة قد ضلوا ضلالاً بعيداً عندما خاضوا في قضايا ما وراء الطبيعة ووصلوا فيها الى نتائج تخالف ما نص عليه الشرع . وأما ابن رشد فهو باحث متزن غلب عقله هواه الى حد بعيد . فهو لا يملي إرادته على القارىء بل يضع بين يديه الحقيقة الناصعة ويبين له وجوه الاختلاف والاتفاق فيها ويترك له الخيار في اتخاذ الموقف الذي يريد ، وسواء عليه بعد ذلك اقتنع ام لم يقتنع .

فهو يكتب ابتغاء الحقيقة لا ليتملق القارىء وينتزع موافقتــه . فحسبه انه وضع أمامه جميع العناصر المطلوبة للبحث ، وليكن موقفه بعد ذلك ما شاء له ان يكون .

وهو مالك لزمام موضوعه يستقصي جميع اطرافه وشوارده . فان أسهب واستطرد واطال لم تفته الغاية بالتطويل ولم يغب عن نظره أفق البحث ، بل ظل يدور فيه ويستجمع عناصره بدقة وامانة . وان اوجز وقصَّر استوعب فجمع واوعى . فله على نفسه وموضوعه سلطان لا تجمح به الجوامح ولا تشرد به الشوارد ، ولا تنأى بــه مشاغل الطريق عن المقصد والغاية .

والخلاصة ان اسلوب ابن رشد العلمي يكاد يبلغ القمة في الكمال لولا انه يشوبه أحياناً قليلة ما يشوب أسلوب الغزالي من الميل الى تسفيه آراء الخصم وتحقيره والتشهير به ، وهي صفات ليست من العلم في شيء . ومع ذلك فقد استجاز ابن رشد الاتصاف بها عندما حكم على الغزالي بأنــه « شرير جاهل » مما لا يليق برجل من معدن ابن رشد ان يتفوه بــه . ولكن هذه الشوائب على كل حال تظل قليلة نسبياً في وقت عزّ التجرد الخالص وحيث كان التنزه عن الهوى مطلباً عسيراً دونه خرط القتاد . فلكل جواد كبوة ، ولكل عظيم هفوة .

شخصيته . — كان ابن رشد إمام عصره في الفقــه وعلوم الدين ومن اعظم الأطباء الذين انجبهم العالم الاسلامي في عصوره المختلفة ، وكان ثالث ثلاثة من أئمة الحكمة الاندلسية وعباقرة التفكير الذين ظهروا خلال القرن السادس للهجرة وهم : ابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

وقد وصفه الذين ترجموا له بجملة من الأوصاف الفريدة التي تدل على شرفه في العلم والنفس ، وكان على شرفه أشد الناس تواضعــاً واخفضهم جناحاً . عُني بالعلم منــذ صغره الى كبره ، حتى حُكي عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على اهله ، وانه

سوّد فيما صنف وقيّد وألـّف وهـذّب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة ، ومال الى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون اهل عصره. وكان يُفزَع الى فتواه في الطب كما يُفزع الى فتواه في الفقه ، مع الحظ الوافر من الاعراب والآداب . وهو لم يتخذ من مناصب الدولة التي تقلب فيها سبيلاً الى الإثراء ، بل وهب نفسه للآخرين . فقد تأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال ، إنما قصرها على مصالح اهل بلده ومنافع اهل الاندلس عـامة . وهو كريم معطاء يبذل عونه لقصّاده ويحدب عليهم ، سواء كانوا من محبيه او من شانئيه. وقد أُثر عنه في قضائه انه كان يتحرج كثيراً من الحكم بالموت . فاذا لم يجد منه مناصاً أحاله على مساعديه ليراجعوه ويمحصوه وليعيدوا النظر فيه قبل ابرامه .

وكان يتعفف عن حضور مجالس الانس والطرب والخوض في احاديث المجون وسقط القول والتنابز بالألقاب . بل لقد بلغ من تعففه عما لا يراه خليقاً به انه احرق شعره الذي نظمه في الغزل في عهد الصبا .

والمتواتر من جملة اخباره انـه كان أبعد الناس عن الملق والمداهنة وزخرف القول في ألقاب الملوك والأمراء ، فكان يرسل الكلام على سجيته دون بهرج او تزويق . وقد رأينا كيف كان يخاطب الخليفة في مجلسه فيقول له : « يا اخي » فشرف النفس اولى عنده من المصانعة والنفاق وتزييف الألفاظ .

وكان ابن رشد مخلصاً للحق يسعى اليه ويجدُّ في طلبه ، ولا يستنكف عنه اينما وجده . وكان يدعو الى نبذ التعصب والهوى بغير حق ، وقبول الآراء الصحيحة والأخذ بها دون اعتبار للدين او المذهب ، وسواء جاءت من المسلم او من غير المسلم ، فذلك أجمل بالانسان وأدعى الى الانصاف . وفي هذا يقول في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) :

« يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك،

وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك في الملة . فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة »[١] .

ويقول في موضع آخر : « يجب علينا ان ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم »[٢] .

اجل لقد كان الحق رائده في مناقشاته وابحاثه ، والأمانة العلمية هي التي كانت تقود خطاه فيما قام به من دراسات وتمحيصات . فهو في مناقشته للغزالي في كتابه (تهافت التهافت) يعترف له بأخطاء الفلاسفة ولا سيما العرب منهم . وكان لا يتحامل على خصمه هذا بل يقر بنواحي الصواب في اقواله . لكنه يعيب عليه انه سريع الأخذ بأقل « وضع فاسد منسوب الى الفلاسفة » شديد السرور بـــه ، مما لا يدل على روح فلسفية علمية صحيحة . وكان ابن رشد ايضاً يتوخى الدقة ومنتهى الامانة في تحقيق ارسطو وتصفية أقواله مما دخلها من عناصر افلاطونية غريبة عنها . فلم يكن كغيره من المشائين العرب يقبل كل ما نسب الى المعلم الاول ، بل لقد اعتمد اسلوب المقارنة بين النسخ المتعددة لفهم ارسطو . فقد تناول الترجمات المنسوبة اليه وراح يقابل بعضها ببعض ويصحح بعضها ببعض ، فيقابل أقوال ارسطو في كتاب بأقواله في كتاب آخر في الموضوع الواحد والفكرة الواحدة ليتوصل الى حقيقة مذهبه ويقدمه للعالم على الوجه الصحيح ، فنم بذلك عن مقدرة علمية نادرة وتفكير حصيف . ولئن كان حظه من النجاح في هذا الباب أقل مما يتوقع من أمثاله فذلك لأن

---

١ — فصل المقال ، صفحة ٣١ .

٢ — المصدر السابق صفحة ٣٣ .

الترجمات كانت غامضة ، لما في فهم ارسطو من صعوبة ولأن النقلة لم يكونوا عادة فلاسفة ، فترجموا اكثر الأحيان دون ان يفهموا . ثم جاء الشراح فصبغوا ارسطو بصبغة افلاطونية محدثة . ورغم كل ذلك فقد استطاع ابن رشد لمقابلته بين الترجمات واطلاعه على الشروح اليونانية واستيعابه لكل تآليف ارسطو ، ان ينجح في شرح ارسطو نجاحاً كبيراً وأن يبلغ فيه شأوا لم يبلغه أي دارس لأرسطو في القرون الوسطى كلها ، رغم ما تسرب الى فلسفة هـــذا الأخير من الشبه والأضاليل ورغم تعذر الرجوع الى النصوص الأصلية والمظان العلمية الموثوقـة لدراسته آنذاك . وهكذا قيض لابن رشد ان يكتب أروع صفحة في تاريخ الفلسفة المشائية سواء في معرض الرد على خصومها من المتكلمين عامة او في معرض تقويم مـــا اصابها على ايدي المشائين العرب من اعوجاج وتنقيتها مما قد علق بها من الشوائب . فحسبه هذا المجد الذي لا يُضاهى .

وإذا كان شديد المراس في هجومه على خصومه فلم يفعل ذلك تشفياً او استعلاء . فهو في حملته على المتكلمين لم يدحض آراءهم شغفاً منه بقهر الآخرين او كلفاً بمخالفتهم والسخرية بهم ، ولا رغبة في ايقاعهم في مهاوى الحيرة والشك . فما كان أبعده عن ان ينهج معهم هذا النهج . انـه ينشد الحق ويريد اظهاره للملأ . كيف لا وهو في معرض نقده للغزالي يعجب له كيف احلّ لنفسه ان يقول في احد كتبه وهو (تهافت الفلاسفة) انه لا يريد الوصول الى الحقيقة في هذا الكتاب ، وإنما يريد ان ينقض آراء الفلاسفة وأن يشوش عليهم نظرياتهم وأن يفحمهم ببيان تداعي مذاهبهم وتناقضها فيما بينها ، دون ان يهديهم مع ذلـــك الى سبيل الرشاد ؟ فقد وصف فيلسوفنا هذا المسلك بأنه ما كان ينبغي للغزالي ان يرضاه لنفسه ، لأنه يتنافى مع روح العلم ، وذلك لأن الفيلسوف الحق هو الذي يبحث عن الحقيقة جهده ، فإذا هو استطاع الوصول اليها فعليه ان يعرضها على خصومه عرضاً واضحاً حتى يفيدوا منها هم الآخرون . فالحقيقة ضالة كل

باحث ، اينما وجدها التقطها .

وهكذا نشد ابن رشد الحقيقة لذاتها ، فعلا مقامه ونبه صيته وكتب في الخالدين .

ابن رشد وأرسطو . — من المعروف ان ابن رشد معجب بأرسطو يشيد به وينافح عنه ويرى نفسه فخوراً بالانتساب اليه والتلمذة على كتبه. وهذا حق . فابن رشد معجب بأرسطو غاية الاعجاب ، وهذا لا ضير فيه. فكل مفكر نابه في القرون الوسطى ، وكل ذي عقل وسداد في الرأي ، وكل من اوتي بسطة في العلم والحكمة آنذاك ، كان يبدي إعجابه بأرسطو ويجعل منطلقه ارسطو ، ويبني نظرته الى الكون والحياة والوجود على فلسفة ارسطو . فأرسطو كان بداية كل تفكير عقلي ورمز كل تحرر ذهني والمحور الذي تدور حوله كل حركة تجديد وانعتاق . فكما يعجب مفكرونا اليوم بكوبرنيق وغاليليو وكبلر وديكارت ونيوتن واينشتاين ، كذلك كان المفكرون في القرون الوسطى يعجبون بأرسطو واضرابه . فلكل مرحلة من مراحل التاريخ منارات ومراكز للاشعاع تستضيء بها المراحل التالية التي تعقبها وترى كل شيء من خلالها ، حتى اذا ما خبا نورها بَرَقَ نورٌ آخر على انقاضها فتغذى بزيتها واستمد منه حياة وقوة .

وهكذا ابن رشد : فإذا ما ابدا إعجابه بأرسطو فإنه لم يخرج عن ان يسير في تقليد متبع تقتضيه طبيعة الأشياء ومنطق التطور ، وأن يردد فكرة مألوفة ، سبق لفلاسفة العصور الوسطى ان رددوها من قبل . لكن هذا الإعجاب يجب ألا يصرفنا عن الطابع الاصيل لفيلسوفنا . فلئن أشاد بأرسطو وتوفر على شرحه بدقة وأمانة واخلاص ، فذلك ليتخذه منطلقاً له ويكون له اداة للتعبير عن آرائه الخاصة وذريعة لإظهار شخصيته واستقلاله في التفكير . وسنرى كيف انه وهو يشرح ارسطو قد اتى بآراء لم تخطر ببال ارسطو ، بل بآراء من شأنها لو اطلع عليها المعلم الاول ، ان ينكرها ويثور عليها . ومن اليسير علينا ان نتعرف على هذه

الآراء في شتى كتبه ، سواء تلك التي يشرح فيها ارسطو او تلك التي هي من وضعه وتصنيفه . فاصالته لا بدّ ان تتكشف في الحالين على السواء .

يقول رينان : « ان ابن رشد لم يطمح الى اكثر من ان يكون شارحاً. إنما لا نُخدعن بهذا التواضع الظاهر. ان العقل البشري ضنين ابداً باستقلاله. قيّدْه بنص ، فانه يستعيد حريته بتأويل هذا النص . وقد يفسد النص ولا يرضى التخلي عن اخص حقوقه : حق التفكير الشخصي » .

لقـد كان ابن رشد في شرحه لأرسطو بدعاً من الشراح ، كما كان في التفكير الشخصي بدعاً من المفكرين .

فهو اولاً بـدع من الشراح لأن تفسيره لفلسفة ارسطو يختلف منهجاً وعمقاً عن تفسير المشائين العرب الذين سبقوه ، ولا يخلو من قوة في الحجاج يسخرها للرد على هؤلاء المشائين — ولا سيما الفارابي وابن سينا — مبيناً ما صح عنده من مذهب (الحكيم) ، ونابذا ما جاء به هؤلاء « المتأخرة من فلاسفة الاسلام » من أقوال نسبوها اليه بغير حق . فقد كان شراح ارسطو اليونان — كالاسكندر الافروديسي Alexandre d'Aphrodite وثامسطيوس Thémistius وسمبليقيوس Simplicius يؤلفون مـــا يعرف بالجوامع او التلاخيص يوجزون فيها غرض ارسطو في قضية من قضايا الفلسفة . لكن هـــذه الجوامع او التلاخيص لا ترتفع الى مرتبة الشروح بالمعنى الدقيق للكلمة . ولما جاء شراح ارسطو العرب تأثروا بالشراح اليونان وأفادوا من منهجهم . ولئن تفوقوا عليهم في الابتكار وقوة الشخصية إلا انهم ظلوا دون ابن رشد . فهذا الأخير لم يقتصر على الجوامع والتلاخيص ، بل لقد اضاف اليها اسلوباً جديداً لم يكن للشراح قبله به عهد استفاده من تفسير القرآن . وبذلك كانت له على ارسطو ثلاثة شروح : الاكبر والاوسط والاصغر.

فالأكبر كان يثبت فيه نصاً لأرسطو فيتناوله بالتفسير والتعليق فقرة فقرة وعبارة عبارة . وقد يستطرد احياناً الى ايراد نصوص مستمدة من تآليف ارسطو الاخرى ، وقـد يعمد ايضاً الى التخريج اللغوي للألفاظ

المفسرة . والراجح ان ابن رشد قد اخذ هذه الطريقة عن التفاسير التي وضعت لآي القرآن الكريم . وذلك كما فعل في كتاب (المقولات) وتفسير (ما بعد الطبيعة) وشرح (السماع الطبيعي) .

والأوسط ، وفيه ينقل فقرات طويلة لأرسطو ، فيحذف منها اجزاء ويضيف اليها شروحاً ، ويعرض آراء مفسرين ، ويناقش ويرجح . وإذا بدت له بعض الكلمات غامضة احياناً شرحها بكلمات وجيزة كما فعل في كتاب تلخيص كتاب (النفس) لأرسطو .

والأصغر وفيه يضرب ابن رشد صفحاً عن كلام ارسطو ويجمل مذهبه ، وقد يزيد عليه او يرجح رأي احد المفسرين والفلاسفة على آخر . ومن هذا النوع مجموعة الرسائل المسماة (الرسائل الطبيعية الصغرى) Parva Naturalia .

هذا ويسمى الشرح الحقيقي (الاكبر) بالعربية - كما يقول رينان - (الشرح) او (التفسير) . ويسمى الاوسط (التلخيص) ، ويسمى الاصغر (جوامع) .

هذا من حيث المنهج ، وأما من حيث العمق ، فقد استطاع ابن رشد ، بما أوتي من ذكاء نادر وعقل راجح ومقدرة على النقد فائقة ، ان ينفذ الى اغوار فلسفة ارسطو ويقف على اسرارها ويميز الدخيل فيها من الاصيل ، ويستخلصها من الشوائب التي كانت قد علقت بها على يد الشرّاح الاسكندرانيين الذين سار العرب على آثارهم . واذا كان ابن رشد لم يبلغ الغاية في هذا السبيل فان ذلك كان مطلباً عسيراً في وقت لم يَمهد تحقيق النصوص الفلسفية ، وحيث كان الناس يرون ان تحقيق النصوص الدينية أولى من تحقيق النصوص الفلسفية . لا سيما وأن النصوص اليونانية الاصلية لم تكن مبذولة للشرّاح العرب الذين يؤخذ عليهم الاحاطة بفلسفة اليونان دون لغتهم .

وإذ نصب ابن رشد نفسه شارحاً لفلسفة ارسطو وتطهيرها من الشوائب، فلا بد ان يتخذ من الفارابي وابن سينا والغزالي موقفاً معيناً تمليه عليه

نزعته الى إحقاق الحق . فنراه يقف موقفاً مزدوجاً في هذا السبيل :

فهو يقف مع ابن سينا ضد الغزالي حين يراه متفقاً معه في الرأي ، وبعبارة اخرى حين يراه قد صدر عن فلسفة ارسطو ، فهـذا من شأنه ان يضيف الى مذهبه سنداً جديداً .

ومن جهة اخرى حين يراه خالف المعلم الاول فابتدع ما لم يذهب اليه ، نراه يندد به ويقول انه ليس ثقة فيما يروي عن القدماء وأنه انما ضلله المترجمون والشرّاح الاسكندرانيون . فابن سينا قد اخذ عن فورفوريوس الصوري ، وفورفوريوس هذا ليس من الحذاق . وبذلك اتاح ابن سينا الفرصة للغزالي لمهاجمة الفلسفة والفلاسفة ، بينما ابن سينا – هو والفارابي – هو الذي يستأهل الرد .

وإذن فلا عجب ان رأينا فيما يلي شدة من فيلسوف قرطبة على الشيخ الرئيس في هذه المسألة او تلك ، لأن الغرض الذي كان يهدف اليه مما كتب انما هو بيان الحق سواء كان الحق مع الشيخ الرئيس او مع حجة الاسلام . فالمهم شرح ارسطو .

وعلى كل حال فان ابن رشد قد خطا في شرح ارسطو – منهجاً وعمقاً – خطوة بعيدة المدى لم يبلغها احد من قبله ، حتى صار يُعرف في القرون الوسطى كلها باسم (الشارح) Commentator وهو اللقب الذي اطلقه عليه دانتي في الكوميديا الإلهية .

وكما كان ابن رشد بدعاً من الشرّاح ، كذلك كان بدعاً من المفكرين . فقـد تجاوز الشرح والتفسير وأتى بآراء وأفكار هي من ثمرات عبقريته الخاصة ؛ وأشد ما يكون ذلك ظهوراً في معرض رده على الاشاعرة خاصة والمتكلمين « من اهل ملتنا عامة » ، وكذلك عندمـا يعالج بعض القضايا الفلسفية الهامة ويتصدى للرد على (تهافت) الغزالي ، ولا سيما عندما يناقش مسألة اتصال الحكمة بالشريعة ويضع نظرية للتوفيق بينهما ، مما سنراه على وجه التفصيل في سياق هذه الدراسة .

ويجب ان نبادر منذ الآن الى القول بأن مذهب ابن رشد قد اسيء فهمه كثيراً ، بل لا يكاد يوجد مذهب فلسفي شوّه وحرّف كما شوّه مذهب ابي الوليد وحرّف . فالترجمات اللاتينية لكتبه كثيراً ما كانت بعيدة عن الاصل ولم تكن امينة في النقل . وقد جاء على هذه الترجمات عهد لم يستطع فيه كثير من المدرسيين التفرقة بين ابن رشد الفيلسوف وابن رشد الشارح ، او بينه وبين الفلاسفة السابقين عليه ، ولا التمييز بين الآراء التي كان يعرضها فيلسوفنا على انها آراؤه الخاصة هو او تلك التي كان يبسطها على انها آراء غيره من المفكرين . كل ذلك كان نتيجة للفوضى العقلية التي سادت اوروبا الغربية في القرن الثالث عشر ، حتى اننا الى عهد قريب لم نكن نعرفه إلا من خلال التراجم ، لأن رينان في كتابه (ابن رشد ومذهبه) لم يرجع الى أي نص عربي . أما مونك فقد درس المخطوطات العربيه الموجودة بباريس ، ولكنه حين كتب نبذته عن ابن رشد لم يستعن إلا بالتراجم اللاتينية والعبرية . لذلك يجب إلتزام الحذر الشديد بازاء كل ما ينسب الى ابن رشد وعدم الاعتماد على الترجمات اللاتينية بل على نصوص عربية موثوقة .

تفرقته بين العالم في الشاهد والعالم في الغائب . – اذا اردنا ان نفهم فلسفة ابن رشد على حقيقتها يجب علينا ان نعنى قبل كل شيء بتفرقته المشهورة بين عالم الغيب وعالم الشهادة او بين الغائب والشاهد كما يسميها ايضاً ، أي بين الخالق والمخلوق . وهي تفرقة ترجع في اصولها الاولى الى قوله تعالى « ليس كمثله شيء » وإلى قول السلف « كل ما خطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك » . وقد سار على هذه التفرقة عامة المسلمين وخاصتهم . فالمسلمون جميعاً – او قل اكثرهم – ينزهون الله عن صفات الحوادث ويفرقون بينه وبين العالم ، في حل كثير من المشاكل التي كانت تعترضهم . ولم يفعل ابن رشد سوى ان يمضي في طريق معبد شقه له من قبله . وأقرب فيلسوف اليه اخذ بهذه التفرقة هو ابن طفيل . لكنها لم تتبلور

وتتحدد او تصبح عمـــاداً لمذهب كامل في الوجود إلا عند ابن رشد .
فابن طفيل وان قال بها إلا ان هناك فرقاً كبيراً في اهمية هذه التفرقة عند كليهما ، وهو انها عند ابن طفيل جزء ثانوي من مذهبه ، او قل هي حيلة يرجع اليها عند الحاجة فقط . لكن ابن رشد يستخدمها بمهارة نادرة جديرة بالإعجاب في حـــل جميع المشكلات الدينية الفلسفية على وجه التقريب . فهي عنده المحور الذي انمـا يدور عليه مذهبه والأساس الذي يشد جميع اجزائه بعضها الى البعض الآخر .

فالمعلوم ان ابن طفيل قال في معرض كلامه على اللبس والخلط اللذين يقع فيهما الانسان عندما يطبق على العالم المعقول مـــا يعرفه عن العالم المحسوس : « العالم المحسوس منشؤه الجمع والافراد . وفيـــه تفهم حقيقة ، وفيه الانفصال والاتصال والتحيز ، والمغايرة والاتفاق والاختلاف . فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض ، ولا ينطق في امره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه إلا من شاهده ، ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه »[1] .

لكن ابن رشد وان اخذ بوجهة نظر ابن طفيل ، فانه لا يأخذ بها كما هي ، بـل يحدث فيها تغييراً جوهرياً . ذلك انه يرى – خلافاً لابن طفيل – ان الحدس الصوفي الذي يقال انـه يكشف عن عالم الغيب على حقيقته ليس بالوسيلة الصالحة للوقوف على وجه الخلاف بـين ذلك العالم وعالمنا المحسوس ، وإنما وسيلة ذلك ، البحث العقلي الذي يفيد اليقين القائم على البراهين ، أي اليقين الذي لا يملك احد تكذيبه مـا دام يعتمد على المقدمات والمعلومات المطلوبة لإنتاج النتائج التي توصل الى ذلك اليقين .

وهناك اختلاف آخر بين تفرقة كل من ابن طفيل وابن رشد . فبينما نرى هـذه التفرقة ثانوية عند ابن طفيل ولا يلجأ اليها إلا عند الحاجة فقط ، أي عندما يجد صعوبة في توضيح اجزاء مذهبه ، اذا بهـــا تصبح

---

١ – حي بن يقظان ، صفحة ٧٨ .

اساسية تتغلغل في صميم مذهب ابن رشد الذي يعتمد عليها بالذات لكي يبرهن لنا على ان الصفات الإلهية مغايرة للصفات الانسانية ولا تشبهها الا في اشتراك الاسم . « واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر انهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد الى الغائب » كما يقول . وفيما عدا ذلك لا وجه للمقارنة بينهما . كما سيستخدمها ايضاً لإظهار الفارق الكبير بين عملية الخلق الإلهي وعملية الخلق كما يفهمها الانسان في عالمه المحسوس ، وللتفرقة بين العلم الإلهي والعلم الانساني ، ولحل مشكلة الخير والشر والعدل والجور وغير ذلك . وبكلمة واحدة لا يمكن فهم فلسفة ابن رشد بدون التفرقة الحاسمة الفاصلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، او بين العالم في الشاهد والعالم في الغائب .

والخلاصة لا يجوز للباحث في الدين والفلسفة بحسب تفرقة ابن رشد المذكورة ان يطبق المعاني الانسانية على الامور الإلهية . لقد جاء في الكتاب العزيز قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » . ولكن الفلاسفة وبخاصة علماء الكلام ، والاشاعرة على نحو اخص ، وهم أشد خصوم ابن رشد لدداً ، نسوا في حومة لججهم ان يرجعوا الى هذه الآية الكريمة دائماً ، فعالجوا صفات الله كما لو كانت صفات انسانية ، وتكلموا عن الإرادة والعلم والفعل والايجاد والخلق بمعانيها الانسانية ، فوقعوا في شتى انواع التناقض وتخبطوا في النتائج المتعارضة ، كل ذلك بسبب المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وتشبيه الله وصفاته بالانسان ، وقد كان الأولى بهم ان يعترفوا من اول الأمر ان نسبة الصفات الى الله ليست كنسبتها الى الانسان ، وان الخوض فيها للوقوف على حقيقتها طمع في غير مطمع وتعمق في الجدل لا يجدي ، وإلحاف في اللجج والمشاغبة لا يعقبه غير الوبال ، أي انه كان احرى بهم ان يعودوا الى رأي السلف ويتركوا امر هذه الصفات الى الله ، وأن يكتفوا بالتسليم بوجود هذه الصفات دون البحث في حقيقتها ، لأن المرء لا يستطيع ان يعبر عنها إلا بلغة انسانية وهي لغة قاصرة ، فقياس الغائب على الشاهد تشبث بالغرور واستمراء

للبدعة . إذ كيف لنا ان نطبق المقولات الانسانية على الله ؟ وكيف يجوز للمخلوق المتناهي ان يتطاول الى معرفة حقيقة صفات اللامتناهي ؟ وليس في هذا دعوة الى رفض العقل والى الايمان بالأسرار ، وإنما فيه دعوة صريحة الى التمييز بين المعطيات المختلفة وعدم الخلط بين الخصائص المتباينة ، كما فيه ايضاً تعيين لخصائص العقل وبيان للحدود التي يمكن ان تصل اليها اضواؤه والمدى الذي ينفذ اليه شعاعه .

التوفيق بين الحكمة والشريعة . — لقد حاول كل فيلسوف مسلم التوفيق بين الحكمة والشريعة ، ولكن ابن رشد كان اماماً في هذا الباب . ففي البيئة التي كانت تحيط به - وهي بيئة مليئة بالتعصب على الفلسفة والفلاسفة وعلى كل نظر عقلي متحرر يخرج على مألوف القوم - كانت محاولة التوفيق بين دين المسلمين وفلسفة الاغارقة مسألة حياة او موت بالنسبة الى مصير الفلسفة وكل من يتصدى للدفاع عنها والذود عن حياضها . لذلك لا نعرف احداً من الفلاسفة السابقين على ابن رشد من بذل في هذا السبيل ما بذله هو من جهد ، ولا خصص لمشكلة التوفيق من كتاباته قدر ما خصص هو لها . فهو لم يمس هذه المشكلة عرَضاً كما فعل بعض اسلافه ، بل لقد درسها دراسة مستفيضة وأظهر في معالجتها من البراعة والحذق ما هو عنوان اصالته ومعقل الطرافة في تفكيره الفلسفي كله .

أجل ان مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة قد أثيرت قبل ابن رشد بزمن طويل ، وعولجت بصور شتى ، بالإشارة والتلميح تارة ، وبالتفصيل والتدليل تارة. فآراء الفارابي وابن سينا مثلاً لم تكن إلا ضروباً من التقريب بين الاسلام وبين الفلسفة الارسططاليسية، ولكنه تقريب تغلب عليه الإشارة والتلميح . وكذلك أخوان الصفا . واما ابن طفيل فيغلب على أقواله بعض التفصيل والتصريح : لأن لقاء حي بن يقظان بآسال واتفاقهما على العيش معاً محاولة صادقة للتوفيق اكثر عمقاً من ذي قبل. ولكن ابن طفيل على كل حال لم يواجه المشكلة مواجهة مباشرة ، بل ظل يحاور ويداور للوصول اليها ، ويتحايل عليها بالقصص والرموز والتشبيهات والاستعارات. وهكذا فالفارابي

وابن سينا وأخوان الصفا وابن طفيل لم يفعلوا اكثر من ان أشاروا اجمالاً الى ضرورة الاتفاق بين الدين والعقل ، دون ان يعنوا بالبرهنة التفصيلية المنهجية على وجهة نظرهم عناية ابن رشد بها . وبعبارة اخرى ان جميع المحاولات السابقة على ابن رشد قد اقتصرت على إثارة المشكلة ولكنها لم تحددها ولم تبرهن عليها ولم تعثر على حل منهجي منظم لها كالحل الذي عثر عليه ابن رشد. فإثارة المشكلة كيفما اتفق ، شيء ، وتحديدها والبرهان عليها والعثور على حل منهجي لها شيء آخر . فشتان بين الاثنين .وبينما عرض لها السابقون على ابن رشد في تنايا كتبهم وابحاثهم ، فان ابن رشد قد أفرد لها كتابين حددها في احدهما (فصل المقال) وعالجها ورسم أبعادها من الوجهة النظرية البحتة ، وفصّلها في الآخر (الكشف عن مناهج الأدلة)وخاض في جزئياتها من الوجهة التطبيقية. كما أفصح عنها ايضاً في ثنايا كتابه القيّم (تهافت التهافت) ؛ فكان فذاً في معالجته وكان بدعاً في حلوله .

وقد رأى ابن رشد في دراساته الدينية والفلسفية وفي حملة الغزالي على الفلسفة وتنبيهه الى مزالقها ، ان الاخلاص للحق يوجب ان يدافع عنه . انه رأى الأثر المشؤوم لضربة الغزالي للفلسفة وتعصب الفقهاء والعامة على التفكير العقلي الفلسفي واضطهاد الامراء والفلاسفة ، فقام يدعو الى الانتصاف للفلسفة ورد اعتبارها اليها واحيائها والتوفيق بينها وبين الشريعة .

وهو في دعوته هذه لم يعتدّ بالدين وحده دون العقل ، ولا بهذا وحده دون ذاك ، بل لقد حاول ان يسلك طريقاً وسطاً ، وذلك ببيان ان كلاً من الحكمة والشريعة في حاجة الى الاخرى وان لكل منها طلابها وروادها . انها يعبران عن حقيقة واحدة ، كلٌ على نحوه الخاص ، ومن ثم لا ينبغي ان يكون بينها شقاق او خلاف . كما انه من اجل ذلك لا يجوز ان يقع بسببها شقاق او خلاف بين رجال كل منها رغم ما قد يوجد من تعارض ظاهري في بعض المسائل ورغم ما كان من اعتقاد كثير من رجال الدين – على رأسهم الغزالي – ان بين هذين الطرفين او بين هذين التعبيرين عن الحقيقة الواحدة شقاقاً قوياً وخلافاً واضحاً لا يمكن انكاره

او تجاهله . ومعنى هذا ان ابن رشد قد اختار في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة الوضع الذي يختاره كل مؤمن بالدين والعقل والفكر معاً . فهو متدين عميق في تدينه ، مؤمن برسالة موسى وعيسى ومحمد ، وهو الى جانب ذلك فيلسوف جريء لا يتساهل في حقوق العقل ، ومفكر صريح لا يتوانى في زجر من يحاول النيل من حقوق التفكير الحر .

يتساءل ابن رشد في مطلع كتابه (فصل المقال) عن النظر في الفلسفة وعلوم المنطق هل هو امر « مباح بالشرع ام محظور ام مأمور به ، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب »[١] ؟ وقد فطن بمنتهى سداد الرأي الى ان الكلام على الشيء لا بدّ فيه من البدء بتعريفه . لذلك فان الجواب على هذا السؤال إنما يتوقف على تحديد كلمة (فلسفة) التي يراد معرفة حكم الشرع فيها . فالفلسفة في رأيه هي « النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، اعني من جهة ما هي مصنوعات »[٢] . فالحكم الذي سيصدره ابن رشد على الفلسفة انما ينصب على الفلسفة بهذا المعنى فقط ، لا بأي معنى آخر يمكن ان يكون لها ، إذ للفلسفة معان اخرى اختار فيلسوفنا واحداً منها وجعله محوراً لأحكامه .

فأما ان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك ظاهر في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله سبحانه : « فاعتبروا يا اولي الابصار » . وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي ، او العقلي والشرعي معاً ، وكقوله تعالى ايضاً : « أوَ لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات ، عاليها وسافلها . وكقوله عز من قائل : « أفلا ينظرون الى الإبل كيف خُلقت ، وإلى السماء كيف رفعت » وكقوله ايضاً مشيداً بالذين يذكرون الله ويتفكرون في خلقه « ويتفكرون

---

١ — فصل المقال ، صفحة ٢٧ .

٢ — نفس المصدر والصفحة .

في خلق السموات والأرض » الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى [١] .

فاذا تقرر ان الشرع قد اوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً اكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهو ما يعرف بالقياس عند المناطقة ، فينبغي علينا ان نجعل نظرنا في الموجودات بواسطة القياس العقلي .

ولما كان القياس انواعاً شتى ، فلا بد ان يكون القياس البرهـاني هو الذي دعا اليه الشرع لأنه أتم انواع الاقيسة وأصحها على الاطلاق . فهو يبدأ من مقدمات اولية يقينية تكون واضحة في ذاتها ، لذلك كانت نتائجه يقينية صادقة لا تتخلف . ودونه القياس الجدلي ، وهو يبدأ من مقدمات ظنية محتملة مأخوذة من بادي الرأي ، ومن ثم فان نتائجه لا تفيد اليقين . ودونه في الرتبة ، القياس الخطابي ، ويعتمد على مقدمات مشهورة يراد بها السيطرة على عواطف السامع ومشاعره . ودونه اخيراً القياس المغالطي ، ويعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكنه ينتهي الى نتائج غير مقبولة .

لذلك لا بـد لمن يريد التصدي للاستدلال على وجود الصانع وطلب معرفته من طريق مصنوعاته ان يُلم بأنواع البراهين ويفرق بينها ويقف على شروطها . ومعنى ذلك ان البحث النظري في امـور الدين لا سبيل اليه إلا بدراسة المنطق والتمكن فيه ومعرفة كيف يكون القياس برهانياً أو غير برهاني ، للوصول الى الاستنباط الصحيح . فالمنطق يتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل [٢] .

فان كان لم يتقدم احد ممن قبلنا بفحص عن القيـاس العقلي وأنواعه فيجب علينا ان نبتدىء بالفحص عنـه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به . وهذا امر واضح بذاته ، لا في الصنائع العلمية فقط ، بل وفي العملية ايضاً ، فانه ليس منها صناعة يستطيع ان

---

١ – المصدر السابق صفحة ٢٨ .

٢ – المصدر السابق صفحة ٢٨ – ٢٩ .

ينشئها شخص واحد ، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة ؟[١]

وهكذا فلا غنى لنا عن ان نستعين بما انتهى اليه القدماء حتى ولو كانوا على غير ملتنا ، لأن من العبث ان ننبذ ما كتبه القدماء ونستأنف البحث من جديد . فالمنطق لا يعدو ان يكون آلة في ايدينا نتوسل بها في عصمة اذهاننا عن الخطأ في الفكر ، ولا شأن لهذه الآلة بملة القوم الذين وضعوها « فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام » كما يقول ابن رشد[٢] .

فان قيل ان القياس العقلي بدعة لم يكن لمسلمي الصدر الاول عهد بها أجاب ابن رشد بأن القياس الفقهي ايضاً لم يكن لمسلمي الصدر الاول عهد به ، وإنما استنبط فيما بعد . فاذا كان الاول بدعة فكيف لا يكون الآخر بدعة ايضاً ؟ ان الفقيه يعتمد على القياس الشرعي في استنباط الاحكام ، فهو إذن على علم بأنواع الاقيسة الفقهية . وكذلك الفيلسوف ، فهو يعتمد على القياس العقلي في استنباط النتائج ، ولا يجيد هذا الاستنباط إلا بمعرفة انواع الاقيسة والتمييز بينها لاستخدام البرهاني منها . فكيف يباح للفقيه ما يحرّم على الفيلسوف ؟ كيف يباح الاستدلال في الفقه ولا يباح في الفلسفة ؟ لا سيما اذا كانت غايته الاستدلال على وجود الخالق وتقرير عقائد الدين ؟ وبعبارة اخرى ، ان القياس الشرعي لا يخرج عن ان يكون نوعاً من القياس العقلي لأنه تطبيق للعقل على الشرع . والاستدلال على وجود الله وتقرير عقائد الدين تطبيق للعقل على الشرع ايضاً . فلا قياس – فقهياً كان او غير فقهي – بدون إعمال للعقل وإرهاف لحده . فالعقل حاضر في كل قياس ، فلا خطر منه على الدين ، ولو كان الدين

---

١ – المصدر السابق صفحة ٣١ .

٢ – المصدر السابق صفحة ٣١ .

يخشى العقل لما حث على التأمل والتفكير في خلق السموات والارض ، ولما اهاب الله تعالى به اكثر من مرة في كتابه العزيز ، ولما جعله معياراً لتمييز الحق من الباطل . فواجب إذن ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي[1] .

يخلص معنا من كل ذلك ان الاطلاع على كتب الفلسفة وعلوم الاوائل واجب بالشرع . فكما انه لا حرج علينا في استخدام آلة القدماء التي هي المنطق في تصحيح تفكيرنا وعصمة اذهاننا عن الخطأ ، فكذلك لا حرج علينا في الرجوع الى حكمتهم والفحص عما انتهوا اليه في باب النظر في الموجودات . فما ينطبق على آلة النظر ينطبق على مادته ومضمونه . فلقد سبق الاغريقُ المسلمين في علوم الحكمة فاطلع هؤلاء عليها ، فلا ضير عليهم ان يأخذوا منها ما يرونه حقاً ويدعوا ما يرونه باطلاً . وفي ذلك يقول ابن رشد : « يجب علينا اذا ألفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وأثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذّرناهم »[2] . ولا عبرة بقول من يُحرم النظر في كتب القدماء من الحشوية وأهل الظاهر ما دام الشرع يحثنا على التفكير في الصنعة لمعرفة الصانع ، فاذا ضلّ في هذا النظر ضالّ أو أثِم آثم لضعف في فطرته او لفساد في طبعه ، فليس يمنع ذلك من الخوض في كتب الحكمة ، إذ ان مثل هذا الضرر انما يلحق بالنظر العقلي في الموجودات بالعرَض لا بالذات ، كما لا يمنع العطشان شرب الماء البارد العذب لأن قوماً شَرِقوا به فماتوا ، فان الموت عن الماء بالشَرَق امر عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري . وشتان بين ما يلحق بالذات وما

---

١ – المصدر السابق صفحة ٣٠ – ٣١ .

٢ – المصدر السابق صفحة ٣٣ .

يلحق بالعرَض[1] .

واذا كان الامر كذلك ، اي اذا كان الدين نفسه هو الذي يأمر على سبيل الوجوب بالاشتغال بالفلسفة وعلوم الاوائل ضمن الشرائط والأحوال التي ذكرنا ، فما ذلك إلا لأن الفلسفة حق ، وإلا لما اوجبها الشرع ، وإذن فلا يمكن ان يكون ثمة خلاف بين الدين والفلسفة « فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » كما يقول ابن رشد[2] . وكيف يمكن ان يكون هناك تناقض بين الحكمة والشريعة « وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة »[3] ؟

وهكذا لم يفتأ ابن رشد يردد القول بأن الفلسفة الصحيحة لا يمكن ان تتنافى مع الدين لأن « الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة » على حد قوله[4] . فهؤلاء الذين يحاربون احداهما باسم الاخرى ليسوا في الحقيقة إلا جهالاً لهما . أما اولئك الذين يجزمون باستحالة التوفيق بين الدين والفلسفة فهم اولئك الذين يجهلون حقيقة الدين او الذين أساءوا فهم الفلسفة ونسبوا انفسهم اليها ظلماً وعدواناً .

ويختم ابن رشد كلامه في هـذا الباب بقوله : « فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع... وان من نهى عن النظر فيها مَن كان أهلاً للنظر فيها ، وهو الذي جمـع امرين : احدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى »[5] .

●

---

١ – المصدر السابق صفحة ٣٣ – ٣٤ .
٢ – صفحة ٣٥ .
٣ – صفحة ٥٨ .
٤ – صفحة ٥٨ .
٥ – صفحة ٣٣ .

هذا وعندما نلاحظ خلافاً او تعارضاً بين النص ونتيجة البرهان الفلسفي يجب ان نحكم ان هذا لا يمكن ان يكون الا في الظاهر وان البحث العميق كفيل بازالته . وهذا شبيه بما يجري في الدين نفسه : فقبل ان يظهر بين الدين والفلسفة ما نعرف من خلاف وخصومة ظهر تعارض بين الآيات ، وللتوفيق بينها لجأ العلماء الى التمييز في بعض النصوص بين المعاني الظاهرة والمجازية وبين المعاني الباطنة الحقيقية . فكانت المشاكل التي من هذا الضرب تُحـــل بكشف المعنى الباطن للنص المتشابه ، وطريقة التوفيق هذه التي سموها التأويل تكفي لإزالة كل مـا يُظن من خلاف وتناقض بين الدين والفلسفة .

وهكذا فالشريعة قسمان كما يقول ابن رشد : ظاهر ومؤوّل . فالظاهر منها فرض الجمهور ، والمؤوّل فرض العلماء . فأما الجمهور فيجب عليهم حمل النص على ظاهره وترك تأويله ، وأما العلماء فيجب عليهم تأويله اذا كانت تنطبق عليه شروط التأويل ، ولكن لا يُحل لهم ان يُفصحوا للجمهور بتأويله ، كما قال علي رضي الله عنه : « حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون ان يكذّب الله ورسوله ؟ » وقد كان المسلمون الأولون يفرقون حقيقةً بين الظاهر والباطن في الشرع ، ويقررون انه لا يجوز ان يصرّح بالتأويل إلا لمن هو أهل له [١] .

والسبب فيما نرى من تباين بين هذين الضربين من الأقاويل في الشرع هو اختلاف النـــاس في الفِطـَر والعقول وتباين قرائحهم في التصديق . ولذلك انقسموا بانقسام مراتب الاقيسة الثلاث في المنطق : فمنهم الخطابيون وهم الجمهور الغالب الذي يصدق بالاقاويل الخطابية ؛ ومنهم الجدليون وهم علماء الكلام الذين يرتفعون قليلاً عن العامة ، ولكنهم دون الخاصة بكثير ؛ ومنهم أخيراً البرهانيون بطبعهم وبالحكمة التي أخذوا انفسهم بها ، وهم طبقة الخاصة . وقد دعت الشريعة الناس من هذه الطرق الثلاث ، فعمّ

---

١ — صفحة ٣٥ — ٣٨ .

التصديق كل انسان إلا من جحدها عناداً بلسانه او من لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها ، لإغفال في نفسه. قـال الله تعالى : « أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجـادلهم بالتي هي أحسن ». ولذلك فالشريعة تتضمن هذه الطرق الثلاث [1].

ويعد ابن رشد علماء الكلام اقرب الى الجمهور منهم الى الفلاسفة ، ولذلك فعلى الجمهور وأشباههم من علماء الكلام الجدليين – الذين لا يطيقون الوصول الى التأويل الصحيحة – الايمان بظواهر النصوص الشرعية ومـا ضُرب لهم من رموز وأمثال ؛ وللعلماء ، اهل البرهان ، الايمان بالمعاني الخفية التي ضُربت الامثال والرموز لتقربها الى الاذهان ، وذلك بتأويل هـذه النصوص .

وينبغي ان نحافظ على ان يكون كل نوع من هذين التعليمين محصوراً في طائفته الخاصة وعلى ألا يختلط احدهما بالآخر ، لأن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم خلاف المحسوس والمعقول . ولهذا نرى فيلسوفنا يحـذّر من الخوض مع الجمهور في دقائق الشرع والتصريح بالتأويل – ولو كانت صحيحة – للجمهور الذي لا يستطيع فهمها ، لأن ذلك من شأنه ان يثير الشكوك والشبهات ويؤدي الى الكفر . يقول ابن رشد :

« ولذلك نرى ان من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر ، لأنه يؤدي الى الكفر ، فمن أفشاه له من اهل التأويل فقد دعاه الى الكفر ، والداعي الى الكفر كافر . ولهذا يجب ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين ، لأنها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها إلا من هو من اهل البرهان » [2] .

هذا والتأويل لا يكون بلا حدود ولا ضوابط ، بل له شروط وأحكام وقواعد لا بد من التمسك بها . فان ما أدى اليه البرهان اما ان يكون

---

١ – انظر ٣٤ – ٣٥ و ٤٧ – ٥٥ .
٢ – صفحة ٤٨ .

قد سكت عنه الشرع او عرّف به . فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وإن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما أدى اليه البرهان او مخالفاً ، فان كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً ُطلب تأويله اي اخراج دلالة اللفظ فيه « عن الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سببه او لاحقه او مقارنه ، او غير ذلك من الاشياء التي ُعددت في تعريف اصناف الكلام المجازي » وهو تعريف التأويل عند فيلسوفنا . وحجته في جواز ذلك ان الفقهاء يعتمدونه في الكثير من الاحكام الشرعية ، فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان (او الفيلسوف) ؟ فالفقيه عنده قياس ظني ، والعارف بالبرهان عنده قياس يقيني . ويقطع ابن رشد بأن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن ، وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول .

« ولهذا المعنى اجمع المسلمون على انه ليس يجب ان ُتحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل . واختلفوا في المؤوّل منها وغير المؤوّل . فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء [١] وحديث النزول [٢] ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره ... » [٣] .

واذا أخطأ العالم في فهمه لألفاظ الشرع فان كان خطؤه من َقبِلَ شبهة

---

١ — آية الاستواء : الرحمن على العرش استوى .

٢ — حديث النزول:ينزل الله الى سماء الدنيا وقت السحر ، فيقول:هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من داع فاستجيب له ؟ حتى يطلع الفجر .

٣ — فصل المقال ، صفحة ٣٦ .

عرضت له فهو معذور . ولذلك قال عليه السلام : « اذا اجتهد الحـاكم فأصاب فله اجران ، وان أخطأ فله اجر » . وأي حاكم اعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا او ليس بكذا . وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء الذين خصَّهم الله بالتأويل اذا نظروا في الاشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها . وأما الخطأ الذي يقع من غير اهل العلم فهو إثم .

وعلى كل حال ، ان الخطأ في الشرع على نوعين : خطأ يُعذر فيه من هو من اهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ ولا يُعذر فيـه من ليس منهم ؛ وخطأ لا يُعذر فيه احد سواء كان من اهل النظر او لم يكن . فان وقع هذا الخطأ في مبادىء الشريعة فهو كفر ، وان وقع في الفروع فهو بدعة [1] . وفي ذلك يقول ابن رشد :

« وهذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول فالمتأول له كافر : مثل من يعتقد انه لا سعادة اخروية ها هنا ولا شقاء ، وانه انمـا قصد بهذا القول ان يَسلـَمَ الناس بعضُهم من بعض في ابدانهم وحواسهم ، وانهـا حيلة ، وأنه لا غاية للانسان إلا وجوده المحسوس فقط . واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله . فان كان تأويله في المبادىء فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة . وههنا ايضاً ظاهر يجب على اهل البرهان تأويله ، وحملهم إياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير اهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم او بدعة . ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذ اخبرته ان الله في السماء : « اعتقهـا فانها مؤمنة » . إذ كانت ليست من اهل البرهان » [2] .

---

١ — صفحة ٤٣ — ٤٤ .

٢ — صفحة ٤٦ .

بين ابن رشد والغزالي . — قلنا ان ابن رشد قد عالج مشكلة التوفيق بين الحكمة والشريعة من الوجهتين النظرية والعملية . فأتى عليها في (فصل المقال) نظرياً ، حيث اثارها وحددها ووضع حلاً منهجياً لهـا ، ثم عالجها من الوجهة العملية التطبيقية في كتابه (الكشف عن مناهج الادلة)، فعرض في الفصل الاخير من هذا الكتاب لعدة مسائل يكمل بها برهنته على صدق نظريته . كما ناقشها ايضاً في كتابه (تهافت التهافت) في ثنايا رده على المسائل العشرين التي حمل بها الغزالي على الفلاسفة .

وإذ نحن فرغنا من بحث مذهب ابن رشد في مشكلة التوفيق بـين الحكمة والشريعة نظرياً ، فلنعرض لمذهبه فيهـا من الوجهة العملية ، فنقول :

من المعلوم ان الغزالي كتب في الرد على الفلاسفة كتابه المشهور (تهافت الفلاسفة) للتشهير بالفلاسفة والاعلان عـن تناقضهم وتهافت آرائهم كما مر معنا . وقد نجح في ذلك نجاحاً كبيراً ، فإنه بهذا الكتاب قد طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعده في الشرق قائمة . الى ان جاء ابن رشد بعده بمئة عام او تزيد فأقام نفسه بالنسبة الى الفلسفة مقام الغزالي بالنسبة الى الدين ، مدافعاً عنها حامياً لهـا ، ذائداً عن تعاليمها . وقد تناول كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) فردّ عليه بكتاب يعارضه سمـاه (تهافت التهافت) ، ويقصد بذلك تناقض الأفكار التي يعتقد الغزالي انه هدم بها آراء الفلاسفة وفي هذا الكتاب ردّ ابن رشد على الغزالي وناقشه اقواله في المسائل التي حمل فيها على الفلاسفة ونقض اكثر مـا قاله فيها ، مدافعاً عن الفلسفة والفلاسفة ، مبرئاً لهم من جميع التهم التي رماهم الغزالي بها ، وبالتالي مبيناً لنا موقفه من كل منها . وليس من غرضنا هنا ان نلم بجميع هذه المسائل وإنما سنكتفي منها برد ابن رشد على المسائل الثلاث التي اثارها الغزالي في الفصل السابق وهي مسألة قدم العالم ومسألة السببية ومسألة روحانية النفس . وجلّ اعتمادنا على كتبه الثلاثة التي تقدم ذكرها : فحسبها انهـا

ليست شروحاً على ارسطو وإنما هي تمثل قمة من قمم التفكير الشخصي الاصيل وتعبر عن مجهود جبار للتوفيق بين الفلسفة والدين .

أ ــ مسألة قدم العالم. – الشائع ان ابن رشد يقول بقدم العالم وينكر حدوثه ، ليكون بذلك على وفاق مع ارسطو . ولكن ليس الأمر بهذه البساطة . وإنما هو يقول بالحدوث ويؤكد ان العالم قد خلقه الله في غير زمن ومن غير مادة ، أي انه قد خلقه من العدم ، وقال له كن فكان . ففكرة الزمن لا تنطبق على افعاله تعالى بل هي تنطبق على الاشياء المادية او على افعال الانسان . وبعبارة اخرى ان خلق الله للعالم امر ليس له مثيل في عالم الحس : فإنه لم يكن هناك حركة قبل خلق العالم لأن الحركة إنما تكون للأجسام ، فإذا لم توجد الحركة لم يوجد الزمن ، إذ الزمن هو مقياس الحركة : فنحن إنما نعرف عدد السنين والحساب بناء على حركة الاجرام السماوية .

ولتوضيح هذا المعنى ينطلق ابن رشد من تفرقته السابقة التي هي مفتاح فلسفته : التفرقة بين العالم في الشاهد والعالم في الغائب . فالباري سبحانه ليس من شأنه ان يكون في زمان ، بينما العالم شأنه ان يكون في زمان [١] . فتقدم الله على العالم إنما هو تقدم الوجود والذي ليس بتغير ولا في زمان ، على الوجود المتغير الذي في الزمان ، وهو نوع آخر من التقدم [٢] . فقد قام البرهان على ان ههنا نوعين من الوجود : أحدهما في طبيعته الحركة ، وهذا لا ينفك عن الزمان ، والآخر ليس في طبيعته الحركة ، وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان [٣] . كما قام البرهان ايضاً على ان الذي ليس في طبيعته الحركة هو العلة في الوجود الذي في

---

١ ــ ابن رشد : تهافت التهافت صفحة ١٣٦ .
٢ ــ صفحة ١٤٠ .
٣ ــ صفحة ١٣٨ .

طبيعته الحركة [1] . واذا كان ذلك كذلك فتقدم احد الوجودين على الآخر ليس تقدماً زمنياً . لذلك فكل من شبّه تقدُّم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين احدهما على الآخر فقد أخطأ . وعلى هذا لا يصدق على الوجودين لا انهما معاً ولا ان احدهما متقدم على الآخر. فقول الغزالي « ان تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدماً زمانياً » قول صحيح . ولكن تأخر العالم عنه لا يُفهم في هذه الحالة إلا تأخر المعلول عن العلة . فإذا كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخر ليس زمانياً ايضاً [2] .

ولما كان هذا المعنى عسيراً على التصور فان الشرع قد سلك بالجمهور طريق التمثيل بالشاهد ، وان لم يكن لذلك مثال في الشاهد . إذ لا يمكن للجمهور ان يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد ، فأخبر تعالى ان خلقه للعالم وقع في زمان وانه خلقه من شيء ، لأنه لا يُعرف في الشاهد موجود إلا بهذه الصفة ، فقال سبحانه مخبراً عن حاله قبل وجود العالم : « وكان عرشه على الماء » وقال تعالى : « ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام » وقال ايضاً : « ثم استوى الى السماء وهي دخان » الخ . فيجب ألاّ يُتأول شيء من هذا للجمهور وإلا بطلت الحكمة الشرعية » [3] .

اما ان يقال لهم ان عقيدة الشرع في العالم انه محدث ، وانه خُلق من غير شيء ومن غير زمان ، فذلك شيء لا يمكن ان يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور . فينبغي ألاّ يُعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ولا يُصرّح لهم بغير ذلك . فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة . فالتمثيل الذي

---

١ — صفحة ١٣٩ .

٢ — صفحة ١٤١ .

٣ — ابن رشد ، مناهج الادلة ، صفحة ٢٠٥ .

جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد . لكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ، وإنما اطلق عليه لفظ الخلق والفطور ، وذلك تنبيه منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس مثل الحدوث الذي في الشاهد . وإذن فإن استعمال لفظ الحدوث او القدم بدعة في الشرع ، وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور [1] .

ويحاول ابن رشد ان يضيق شقة الخلاف في هذه المسألة بين المتكلمين والفلاسفة بحيث يجعله خلافاً لفظياً . وذلك انهم اتفقوا على ان ههنا اصنافاً ثلاثة من الموجودات : طرفان وواسطة ، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الاول فهو موجود وُجد من شيء ، أي عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم على وجوده . وهذه هي حال الاجسام التي يُدرَك تكونها بالحس ، كتكون الماء والهواء والارض والحيوان والنبات وغير ذلك . وقد اتفق الجميع على تسمية هذا الصنف من الموجودات بالموجودات المحُدثة [2] .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولم يتقدمه زمان . وهذا ايضاً اتفق الجميع على تسميته قديماً . وهذا الموجود إنما يدرك بالبرهان : وهو الله تبارك وتعالى . فهو فاعل الكل وموجده والحافظ له .

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره . ففيه شبه من الوجود المحدث وشبه من الوجود القديم . فمن غلَّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً : فان المحدث الحقيقي فاسد

---

١ — صفحة ٢٠٥ — ٢٠٦ .

٢ — ابن رشد : فصل المقال ، صفحة ٤٠ — ٤١ .

ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة . ومنهم من سماه (محدثاً ازلياً) ، وهو افلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي .

وهكذا فالمذاهب في العالم ليست متباعدة حتى يُكفّر بعضها بعضاً . فلا ينبغي للمسلمين إذن ان يتخذوا من هذا الخلاف اللفظي سبباً لالقاء التهم جزافاً بلا مبرر . ويشبه ان يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة أما مصيبين مأجورين وأما مخطئين معذورين . فإن التصديق بالشيء من قِبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري ، أي ليس يسعنا فيه ان نصدق او لا نصدق كما يسعنا ان نقوم او لا نقوم . وإذا كان من شرط التكليف الاختيار ، فالمصدق بالخطأ من قِبل شبهة عرضت له – اذا كان من اهل العلم – معذور [1] .

ب – **مسألة السببية .** – ومن المسائل التي عالجها ابن رشد بجرأة ودقة نادرتين مسألة السببية التي تناولها الغزالي قبل ابن رشد ووقف منها موقف الإنكار . ولقد كان الاثنان مبدعين في معالجة هذه المسألة ، كلٌ من الوجهة التي تناولها منها : هذا مبدع في الإنكار والإسراف في الإنكار ، وذاك مبدع في انكار الانكار مسرف فيه . ولا يزال الحوار بين المدرستين قائماً في فلسفاتنا العلمية الحديثة ، وإن اتخذ اشكالاً جديدة وتعابير مختلفة وصيغاً متباينة ومبررات لا عهد للأقدمين بها . فالصراع بين الحتمية واللاحتمية ، وبين اليقين والاحتمال ، بين المعقول واللامعقول في الميكانيكا الموجية مثلاً ، انما هو امتداد طبيعي لكل من وجهتي النظر اللتين يمثل احداهما ابن رشد والأخرى يمثلها الغزالي .

فمن المعلوم ان الغزالي ذهب في تفسير السببية مذهباً فريداً : وهو أن الاقتران بين ما يُعرف بالسبب وما يُعرف بالمسبَّب انما هو اقتران عرَضي جائز ، مرده الى حكم العادة ، لا الى الضرورة العقلية . ان الفلاسفة الذين

---

١ – صفحة ٤١ – ٤٢ .

يقولون بالسببية لا دليل لهم عليها إلا ما يشاهدون من اقتران بين الاسباب والمسبَّبات ، لكن هذه المشاهدة لا تدل على حصول الشيء بالشيء المقترَن به ، بل على حصوله عنده ، وشتان بين الاثنين . فما نرى من تلازم بين السبب والمسبَّب ليس ضرورياً اذن وإنما هو وليد العادة فقط لأن الله – وهو الفاعل الوحيد القادر على كل شيء – قادر على خرق العادة متى شاء ، وعندئذ يرتفع الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يُعتقد مسبَّباً ، وهو ما يحدث في المعجزات .

ويردّ ابن رشد على الغزالي في هذه المسألة بأن « للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود ، وهي التي من قِبَلها اختلفت ذوات الاشياء وأسماؤها وحدودها ، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه ، ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدّ ، وكانت الاشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً »[1] . فالماء مثلاً له طبيعة تخصه وهو كونه مادة سائلة بها يكون الرّي والرطوبة ، والنار لها طبيعة اخرى تخصها وهو كونها جسماً شفافاً به يكون الاحراق والضوء . فلو لم يكن لكل من النار والماء طبيعة تخصه لما كان له فعل يخصه ، ولكان الماء والنار شيئاً واحداً .

والفعل والانفعال بين الاشياء انما يقعان بإضافة من الاضافات التي لا تتناهى : ولذلك لا تفعل النار مثلاً فعل الاحراق كلما دنت من جسم حساس ، لأنه لا بُدّ – لحصول الاحراق – ان يكون هنالك موجود له الى الجسم الحساس اضافة ما لا تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار ، فهناك اذن شروط ضرورية لا بد من تحققها ليتحقق المشروط . وهكذا فللأشياء حقائق وحدود هي ضرورية في وجود الموجود وفي

١ – تهافت التهافت ، ص ٧٨٢ – ٧٨٣ .

صدور أفعاله عنه [1] .

وينتج عن هذا ضرورةً ان من السفسطة انكار الاسباب التي يكون عنها افعالها الخاصة بها كما نشاهد في الامور المحسوسة ، فما السببية إلا التعبير عن هذه الطبائع وما ينتج عنها من افعال خاصة بها . وهذا بيّن بحكم العقل ، إذ العقل كما يقول ابن رشد ايضاً : « ليس هو شيئاً اكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ، وبه – اي بهذا الادراك – يفترق عن سائر القوى المدركة . فمَنْ رفعَ الاسباب فقد رفع العقل » [2] . وبالتالي فقد أبطل العلم وأنكر ان يكون هنالك علم واحد ضروري . « ومن يضع انه ولا علم واحد ضروري ، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً » [3] . فإبطال الاسباب اذن يُبطل في نفس الوقت حجة مبطلها .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى من جحد الاسباب فقد جحد الصانع الحكيم وجعل وجود المسبَّبات عن الاسباب بالاتفاق وبغير مقصد ، فلا تكون هناك حكمة اصلاً ولا تدل على صانع بل انما تدل على الاتفاق . فقول الغزالي ان الله اجرى العادة بهذه الاسباب قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة ، بل هو مبطل لها لأن المسببات ان كان يمكن ان توجد من غير هذه الاسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الاسباب ؟ وأي دلالة فيها على الصانع ؟ فلو لم يكن شكل يد الانسان وعدد اصابعها ومقدارها ضرورياً في الإمساك الذي هو فعلها وفي احتوائها على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقتها لإمساك آلات جميع الصنائع ، لكان وجود افعال اليد عن شكلها وعدد اجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ، ولكان لا فرق بين ان يُخص الانسان باليد او بالحافر ، وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن هناك شيء يُردُّ به على القائلين بالاتفاق ، أعني الذين

---

١ – صفحة ٧٨٣ – ٧٨٤ .

٢ – صفحة ٧٨٥ .

٣ – صفحة ٧٨٥ .

يقولون لا صانع هنا . فالحكيم انما يفعل لمكان سبب من الاسباب ، فاذا رأينا فعلاً ليس في ترتيبه حكمة دلّ ذلك على الاتفاق ، وأما اذا كانت تتجلى فيه مظاهر الحكمة فلا بد ان يكون صادراً عن فاعل حكيم مختار ، وصانع مريد متقن لصنعته [١] .

ولما كان واجباً ان يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن ان يوجد اتقن منه ولا أتم ، لم يمكن ان يوجد ذلك عن الاتفاق . وأي اتقان في الموجودات ان كانت على الجواز ، أي ان كان يستوى فيها ان توجد على هذا الوجه او ذاك من الوجود ، لأن الجائز ليس اولى بالشيء من ضده ؟ وأي نقص في الحكمة اعظم من ان تكون الاشياء كلها يمكن ان توجد على صفة اخرى فوُجدت على هذه الصفة ؟ ومن يدري ، فلعل تلك الصفة المعدومة افضل من الموجودة [٢] .

اجل ان القول بالجواز هو اقرب الى ان يدل على نفي الصانع من ان يدل على وجوده ، ومعنى ذلك انه متى لم يُعقل ان ههنا اوساطاً بين المبادىء والغايات في المصنوعات يُرتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب . وإذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً ، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الاسباب هو الذي يدل على انها صدرت عن علم وحكمة [٣] .

والذي قاد الغزالي والمتكلمين من الاشعرية الى نفي الاسباب انما هو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية في الموجودات ، ولئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسباباً فاعلة غير الله . وهيهات ! فلا فاعل ههنا إلا الله ، وان ما سواه من الاسباب التي سخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازاً ، إذ كان وجودها إنما هو به وهو الذي صيرها اسباباً ، بل هو الذي يحفظ

١ — ابن رشد : مناهج ادلالة ، صفحة ١٩٩ — ٢٠١ .
٢ — صفحة ٢٠١ — ٢٠٢ .
٣ — صفحة ٢٠٢ — ٢٠٣ .

وجودها في كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ، وهو المخترع لجواهر جميع الاشياء التي تقترن بها اسبابها لأنه يعلمها ، وعلمه بهـا هو العلة في وجودها وفي وجود جميع مـا يلزم عنها وفي حفظ وجودها في نفسها . فحقائق الاشياء إذن ثابتة ، والأسباب قائمـة ، ومن قال بنفيها فقد ابطل الحكمة وأبطل العلم – إذ العلم إنما هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية – وأسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم ، بجحده جزءاً من موجودات الله ، وبالتالي فقـد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً [١] .

جـ – روحانية النفس . – لقد حـاول الغزالي تعجيز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلي على ان النفس الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسه، غير متحيز وليس بجسم ولا منطبع في جسم، ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه. وليس معنى ذلك ان الغزالي ينكر روحانية النفس ، بـل هو من أشدّ الناس ايماناً بها . فهي قضية من قضايا الشرع لا مدخل للعقل فيها ، فضلاً عن انهـا واضحة بذاتها لا تحتمل البرهان . وكذلك لا يقل ابن رشد عن الغزالي ايماناً بروحانية النفس . وهو هنا إنمـا يدافع عن الفلاسفة الذين يقولون بروحانيتها والذين يتصدى الغزالي للرد عليهم وتعجيزهم عـــن إقامة البرهان العقلي على روحانيتها ، وبذلك فـإن ابن رشد يسير في خط الفارابي وابن سينا خاصة والاتجاه الافلاطوني عامة ، هذا مع انه محسوب على ارسطو ويزعم انـه إنما يدافع عن ارسطو ويدور في فلكه .

المعلوم ان الغزالي اورد عشرة ادلة رد فيها على الفلاسفة الذين يؤكدون قـدرة العقل على إثبات الروحانية ، ففند آراءهم وأظهر بطلان حجتهم وإن كان أشدّ ايماناً منهم بروحانيتها . وعند عرضنا لهذه الأدلة اقتصرنا منها على ستة فقط هي الاول والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع . وسنعرض

---

١ – صفحة ٢٠٣ – ٢٠٤ .

هنا لرد ابن رشد على اعتراضات الغزالي على هذه الادلة تباعاً. ولكي نتجنب التكرار سنثبت هنا رد ابن رشد على اعتراضات الغزالي وسنحيل على ما ذكرناه اعلاه بصدد ادلة الفلاسفة واعتراضات الغزالي عليها .

فابن رشد في مناقشته لاعتراضات الغزالي على الدليل الاول يرى – على طريقة الفلاسفة الذين ينتقدهم الغزالي – ان كل ما هو في جسم فانه يقبل الانقسام . وعكس النقيض صادق ايضاً : فان ما لا يقبل الانقسام فليس يحل في جسم . وهذا بيّن في امر المعقولات الكلية ، فهي ليست تقبل الانقسام اصلاً ، وإذن فليس محلها جسماً من الاجسام ، ولا القوة عليها قوة في جسم . فلزم ان يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها .. هذا هو الذي يعتمده ارسطو في بيان ان العقل مفارق [1] .

وفي مناقشته لاعتراض الغزالي على الدليل الخامس يصف ابن رشد هذا الاعتراض بأنه في غاية السفسطة والشعوذة . إذ لا يمكن ان تنخرق العادة فيبصر البصر ذاته . فقوله انه لا يبعد ان يكون إدراك جسماني يدرك نفسه، ممتنع . ذلك ان الإدراك شيء ثالث يوجد بين طرفين : فاعل ومنفعل . ويستحيل على الحس بطبيعته ان يكون فاعلاً ومنفعلاً في آن واحد ومن جهة واحدة . فاذا وجد فاعلاً ومنفعلاً فمن جهتين : أي ان الفعل يوجد له حينئذ من جهة الصورة ، والانفعال من قِبل الهيولى . فالمركّب لا يعقل ذاته، وإلا كان الجزء الذي يعقل فيه غير الذي به يعقل ، وكانت ههنا بالتالي ازدواجية تمنع عقله لذاته . فلو عقل ذاته في هذه الحالة لعاد المركّب بسيطاً ، وذلك مستحيل .

وبعبارة اخرى ليس في العقل اجزاء كما للحواس اجزاء ، وإنما هو يدرك ذاته بذاته دون ان يتميز فيه الجزء المدرِك عن الجزء المدرَك . أي لا يمكن الجمع بين كون الذات مركّبة وكونها تدرك نفسها . فلو فرضنا ان ذاتاً ما

---

١ – ابن رشد : تهافت التهافت ، صفحة ٨٢٦ – ٨٢٨ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٤–٦٨٥ .

مركّبة ثم عرفنا انها تدرك نفسها تبين بطلان التركيب فيها وقلنا أنها بسيطة ضرورةً . وهذا معنى قول ابن رشد : فلو عقل المركّب ذاته لعاد بسيطاً [1] .

وأما اعتراض الغزالي في الدليل السادس على ان ما هو جسم او قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس لا تعقل ذاتها ، فهو استقراء لا يفيد اليقين . فاذا كانت الحواس حقاً لا تدرك ذاتها - وهو استقراء مُستوفى ، إذ ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس - فلا يستتبع ذلك ان جميع القوى المدركة الاخرى ليست في جسم [2] .

ويفرق ابن رشد هنا كذلك بين مجرّد الإدراك وبين إدراك الحد : فنحن ندرك النفس وندرك اشياء كثيرة ولكننا لا ندرك حدها ، أي ماهيتها ، إذ لو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا ضرورةً نعلم من وجودها انها في جسم او ليست في جسم [3] .

كما يفرّق ابن رشد في هذا الموضع ايضاً بين علمنا بأن النفس في الجسم وبين ان لها قواماً بالجسم . فاذا كان الجسم بمنزلة الآلة للنفس فليس لها قوام به وإنما هي مستقلة عنه [4] .

وأما الدليل السابع فيؤكده ابن رشد ويدافع عنه حتى ليتجاهل اعتراض الغزالي عليه . فان العقل اذا ادرك معقولاً قوياً ثم عاد بعقبه الى إدراك ما دونه ، كان إدراكه له اسهل . وذلك مما يدل على ان إدراكه ليس بجسم ، لأنّا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها تأثراً يضعف به ادراكها ، حتى لا يمكن ان تدرك ما ادراكه هين سهل بأثر ادراكها ما ادراكه صعب مُجهد. فلما وجد الفلاسفة ان قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا على

---

١ — صفحة ٨٤١ - ٨٤٢ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٥ - ٦٨٦ .

٢ — صفحة ٨٤٥ ،انظر اعلاه صفحة ٦٨٦.

٣ — صفحة ٨٤٦ .

٤ — انظر صفحة ٨٤٦ — ٨٤٧ .

ان ذلك القابل ليس بجسم [1] .

ويناقش ابن رشد اعتراض الغزالي على الدليل الثامن بما ملخصه انه اذا فرضنا ان القوى المدركة موضوعها الحار الغريزي (أي البخار الحار الذي يحرك الحيوان) ، وكان الحار الغريزي يدركه النقص بعد سن الاربعين فقد ينبغي ان يكون العقل في ذلك كسائر القوى فيشيخ بشيخوختها . أما اذا فرضنا ان القوى المدركة موضوعها غير موضوع القوى الحاسّة ، لم يكن العقل كسائر القوى فلا يشيخ بشيخوخة الحار الغريزي الذي هو موضوع الحس . وبالتالي فان القوى المدركة مستقلة عن القوى الحاسّة ، ولذلك فلا يلزم ان تستوي اعمارها . فجوهر العقل إذن غير جوهر النفس [2] .

ويقر ابن رشد اعتراض الغزالي على الدليل التاسع ويصفه بأنه صحيح ، غير انه يستدرك بأن هذا الدليل لم يستعمله احد من القدماء لإثبات بقاءالنفس وإنما استعملوه ليبرهنوا على ان في الاشخاص جوهراً يظل مستمراً من الولادة الى الموت هو ما يسميه ابن سينا بالإنية ، وعلى ان الاشياء ليست في سيلان دائم تتجدد فيه جميع جزئياتها ، كما اعتقد كثير من القدماء ، بل يبقى فيها ما يربط ماضيها بحاضرها بمستقبلها ، وهذا هو النفس [3] .

•

خاتمة

هذا غيض من فيض ابن رشد الذي كان إمام عصره في العلم والفلسفة ، كما كان حسّه المرهف وعقله المفكر . في شخصه وصلت الفلسفة الاسلامية الى غايتها القصوى وهي فهم فلسفة ارسطو والتوفيق بينه وبين الاسلام ، وبه استقرت ووصلت الى خاتمة المطاف . لقد كان ابن رشد نهاية مرحلة طويلة

---

١ — صفحة ٨٤٨ — ٨٤٩ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٦ - ٦٨٧ .

٢ — صفحة ٨٥٢ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٧ - ٦٨٨ .

٣ — صفحة ٨٥٤ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٨ - ٦٨٩ .

ازدهت بالفكر والحضارة وتمخضت بالفلسفات العميقة في الحيـــاة والكون والمصير . فلم تقم للمذاهب الفلسفية ، باللغة العربية ، قائمـة من بعده وانتقل الـتراث الفلسفي الاسلامي الى ايدي اليهود لينهلوا منه ، والى اقطاب الفكر المسيحي ليتعاهدوه وينعموا بخيراته .

لكن قبل ان يضمحل الفكر الاسلامي في نهاية القرون الوسطى ويدخل في سباته العميق اومض ايماضته الأخـيرة ، ولكنها ايماضة اقرب الى العصر الحديث منها الى العصور الوسطى ، عصور العبقريات الدينية او الاحـــلام الافلاطونية التي تتفاوت في تماسكها الارسطاليسي ووعيها المنطقي .

انها ايماضة ابن خلدون ..

١٠

ابن خلدون

٧٣٢ – ٨٠٨ هـ / ١٣٣٢ – ١٤٠٦ م

حياتــه

هو ولي الدين ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خالد بن عثمان ابن هانىء بن الخطاب بن كريب بن معـديكرب بن الحـارث بن وائل ابن حُجْر. فهو سليل اسرة من اعرق الاصول العربية اليمانية في حضرموت ، نزع بعض افرادها الى الحجاز في العصور السابقة على الاسلام واشتهر منهم في صدر الاسلام : وائل بن حجر الذي تنتهي اليه السلسلة المذكورة وأحـد صحابة النبي عليـه السلام ، وخالد بن عثمان (المعروف بخلدون) [١] الذي دخل الاندلس مع الفتح الاسلامي سنة ٩٢ هـ (٧١١ م) فاستقر هو وأسرته في قرمونة ، ثم في اشبيلية ، وحدث بعـد ذلك ان انتقلت تلك الاسرة الى تونس وفيها اقامت ، الى مولد ابن خلدون .

وقد عني ابن خلدون هذا بتدوين تاريخ مفصل لحياته منـذ نشأته حتى قبيل وفاته ووقف على ذلك كتاباً على حدة سماه (كتاب التعريف بإبن خلدون

---

١ – جرت عادة اهل الاندلس والمغرب على زيادة الواو والنون في الأعلام للدلالة على تعظيم اصحابها (خلدون ، حمدون ، زيدون الخ) .

ورحلته شرقاً وغرباً) وقد ذكر في هذا الكتاب انه وُلد بتونس في غرة رمضان سنة ٧٣٢ هـ (سنة ١٣٣٢ م) ورُبي في حجر والده الى ان أيْفَع . وقرأ القرآن ودرس الفقه وتعلَّم صناعـة العربية والعلوم العقلية والمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية .

ولم يزل منـذ نشأ وناهز مكبّاً على تحصيل العلم ، حريصاً على اقتنـاء الفضائل ، الى ان بلغ الثامنة عشرة من عمره ، إذ حدث حادثان خطيران عاقاه عن متابعة دراسته وكان لهما أثر كبير في مجرى حياته . امـا احدهما فحادث (الطاعون الجارف) الذي انتشر سنة ٧٤٩ هـ في معظم انحاء العالم شرقيه وغربيه . وقد كان هـذا الطاعون نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها « طوت البساط بما فيه » . وكان من كوارثه ان « ذهب الاعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبواي رحمهما الله » على حد عبارته . وأمـا الحادث الآخر فهو هجرة معظم العلماء والأدباء الذين افلتوا من هـذا الوباء الجارف من تونس الى المغرب الاقصى سنة ٧٥٠ هـ .

فتوقف عن الدراسة وأخذ يتطلع الى تولي الوظائف العـامة . فاستدعاه ابو محمد بن تافراكين – المستبد على الدولة يومئذ بتونس – الى (كتابة العلامة) عن السلطان ابي اسحق بن ابي يحي ، وهي وضع عبارة « الحمد لله والشكر لله » بالقلم الغليظ مما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة او مرسوم . وان هذا اول عهد ابن خلدون بمناصب الدولة .

ثم انه ذُكر لأبي عنان ملك المغرب الاقصى ، وكان يجمع العلماء في بلاطه ، فاستقدمه اليه سنة ٧٥٦ هـ (١٣٥٥ م) ونظمه في مجلسه واستعمله في كتابته والتوقيع بين يديه . على ان ابن خلدون يقول لنا انه قَبِل هذا المنصب على كره منه لأنه لم يعهد مثله لسلفه ، فقـد كانت نفسه تطمع الى الوزارة ، فاشترك في الدسائس والمؤامرات السياسية التي انتهت به الى السجن مواراً . وتوالت عليه الوظائف بعد ذلك تترى ، فقد كان جميع الحكام يخطبون وده . فكثر منافسوه واشتدت السعايات فيـه عند اصحاب السلطان . وفي هـذه

الاثناء كان ابن خلدون قد تزوج ابنة القـــائد محمد بن الحكيم من قسنطينة (شمــالي الجزائر) فرزق منهــا بضعة اولاد . ثم رحل الى الاندلس وقصد ابن الاحمر صاحب غرناطة وصارت له عنده حظوة ، وهناك سفر عنـــه – سنة خمس وستين وسبعمائة – الى الطاغية ملك قشتالة لإتمـام عقد الصلح بينه وبين ملوك العَدْوة . فلقي الطاغية باشبيلية وعاين آثار سلفه بها وعامله من الكرامة بما لا مزيد عليه . وطلب الطاغية منه المقـام عنده ، وأن يردّ عليــه تراث سلفه باشبيلية فرفض ابن خلدون . وانصرف عنــه ورجع الى السلطان . فأقطعه قرية من اراضي السقي بمرج غرناطة لنجاحــه في السفارة التي انتدبه لها . ثم لم يلبث الاعداء وأهل الفكر والسمايات ان اوغروا صدر الوزير ابن الخطيب على ابن خلدون فتنكـَّر له . وفي هــذه الاثناء استدعاه سلطان بجاية اليه فاستأذن السلطان ابن الاحمر بالارتحــال دون ان يذكر له شأن ابن الخطيب إبقاءً للمودّة ، وترك الاندلس الى افريقيــا بعد ان قضى فيها نحو سنتين ونصف . فاحتفل السلطان صاحب بجاية لقدومه ، وكان يوماً مشهوداً . وتولى ابن خلدون الحجابة لهــذا السلطان وهــو أعلى منصب في الدولة ، ويشبه منصب رئيس الوزراء ، ولكن عرش هــذا الامير لم يلبث ان اغتصبه مغتصب. فظل ابن خلدون يتنقل من خدمة امير الى خدمة امير آخر . وبعد احداث كثيرة وفتن متلاحقة قلبت له ظهر المجن اعتزم الاجازة الى الاندلس،فلم يكد يصل اليها حتى أغروا به السلطان ابن الاحمر فاستوحش منه وأسعف بإجازته الى العدْوة .

وظلّ ابن خلدون يتقلب في البلاد ويراقب الأحداث عن كثب ويتعقب سيرها ليرى ما عسى ان تنطوي عليه من قوانين تخضع لها ظواهر الاجتماع ويمكن تعميمها في احوال مشابهة اخرى وفي مسرح آخر غير شمالي افريقية . فكانت مشاهداته واختباراته مواد صالحة وأساساً لكتابة (مقدمته) العظيمة ومدداً لبحثه وتفكيره . وما زال حظه من المناصب السياسية بين مد وجزر ونجمه بين تألق وخبو حتى سئم تكاليف السياسة ، فهجر المناصب ومال الى

العزلة ولحق بأحياء اولاد عريف ، فلقوه بالتحف والكرامة ، وأقام بينهم اياماً وأنزلوه بأهله في قلعة اولاد سلامة (وتقع في مقاطعة وهران بالجزائر) فأقام بهـا اربعة اعوام متخلياً عن الشواغل . وكان يومئذ في نحو الخامسة والأربعين من عمره وقد نضج تفكيره وآذن ان يؤتى اكله . فبدأ بكتابة مؤلفه التاريخي العظيم وهو مقيم بالقلعة : كتب (المقدمة) اولاً واستغرق في كتابتها خمسة اشهر فقط . ثم اخذ في اتمام تاريخه . وإذ كان ينقصه في مقامه المنعزل كثير من المراجع الضرورية فقد تشوف الى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجـد الا بالامصار ، بعد ان املى الكثير من حفظه وأراد التنقيح والتصحيح ، فاعتزم الرحلة الى تونس حيث قرار آبائه . فحيا سلطان تونس وفادته وبر مقدمه وبالغ في تأنيسه وبعث الى الأهل والولد وألقى عصا التسيار .

وأفاضوا في السعاية عند السلطان فلم تنجح ، وقد كلفه بالاكباب على تأليف هذا الكتاب لتشوقه الى المعارف والأخبار... ثم كثرت سعاية البطانة بكل نوع من انواع السعايات . ولما كان المغرب قد ضاق به وتجهمت في وجهه الاندلس اعتزم الرحلة الى المشرق يرجو آفاقاً أرحب . وكان بالمرسى سفينة لتجار الاسكندرية مبحرة الى الاسكندرية، فتطارح على السلطان وتوسل اليه في تخلية سبيله لقضاء فريضة الحج فأذن له .

وأقام ابن خلدون بالإسكندرية شهراً لتهيئة أسباب الحج،ولم يقدر عامئذ. فانتقل الى القاهرة، وانثال عليه طلبة العلم بها فجلس للتدريس بالجامع الأزهر فيها . ثم اتصل بالسلطان الظاهر برقوق فأبر مقامه وانساه غربته.وولاه قضاء المالكية . فقام به لا تأخذه بالله لومة لائم ولا يرغبه عنه جاه ولا سطوة ، معرضاً عن الشفاعات والوسائل ؛ فكثر الشغب عليه من كل جانب وأظلم الجو بينه وبين اهل الدولة . وكان قد بعث يستقدم اهله وولده من تونس فأصاب السفين قاصف من الريح فغرقت ، وذهب الموجود والسكن والمولود . فعظم المصاب والجزع ورجع الزهد ، واعتزم على الخروج من

المنصب، ووافق السلطان على تخليه سبيله من هذه العهدة،وانشطه من عقالها. ورتع فيما كان راتعـاً فيه من قبل، عاكفاً على تدريس علم ، او قراءة كتاب، او إعمال قلم من تدوين او تأليف .

ثم مكث بعد العزل ثلاث سنين ، واعتزم على قضاء فريضة الحج . فودّع السلطان وخرج من القاهرة منتصف رمضان سنة تسع وثمـــانين وسبعمائة ، وبعد قضاء الفريضة رجع الى القاهرة فتلقاه السلطان بعهود مبرته وعنايته . وعكف على قراءة العلم وتدريسه . وتولى ابن خلدون القضاء بمصر بعد ذلك مراراً كما عُزل مراراً ، وكان هذا العزل بدسائس أقرانه وحساده من العلماء والقضاة . فقد كان يعيش في جو محموم دائم من الدسائس والسعايات . ولمـا غزا تيمورلنك بلاد الشام اتصل به ابن خلدون وطمع في ان ينال حظوة عنده فأكرم تيمورلنك مثواه ، ثم أجازه وصرفه . فعاد الى مصر وظل فيها الى ان ادركته الوفاة في السادس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨ هـ (١٦ آذار ١٤٠٦) بعد ان بلغ الثامنة والسبعين من عمره .

آثاره . – يُنسب لابن خلدون عـدة كتب لم يصـل الينا منهـا سوى أهمها وهو (كتاب العِبر وديوان المبتـــدأ والخبر ، في ايام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطــان الاكبر) . فهو الكتاب الوحيـد الذي وصل الينا منه بمقدمته وملحقه في (التعريف بابن خلدون)، كما وصلت الينا نسخة اخرى مستقلة من (التعريف) اكثر استيعاباً لتاريخ حيـاته من النسخة الملحقة بكتاب (العبر) .

ويتألف كتاب (العِبر) من ثلاثة اجزاء :

الجزء الاول : « في العمران وذكر ما يعرض فيه مَن العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنايع والعلوم وما لذلك من العلـــل والاسباب » . وهذا الجزء هو المعروف باسم « مقدمة ابن خلدون » التي نال بها شهرته العظيمة ، وهي التي تهمنا هنا .

الجزء الثاني « في اخبار العرب وأجيالهم واولهم منذ بدء الخليقة الى هذا

العهد وفيه الالمام ببعض من عاصرهم من الأمم والمشاهير ودولهم مثل النبط والسريان والفرس وبني اسرائيل والقبط ويونان والترك والروم » .

الجزء الثالث يتناول « اخبار البربر ومواليهم من زناتة وذكر اوليتهم وأجيالهم ، وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول » .

وينتهي بكتاب مستقل ضمَّنه ابن خلدون تاريخ حياته وجعل عنوانه : (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً) .

والجزء الاول او (المقدمة) من الاعمال الكبرى للفكر الانساني على مر العصور . فهي حدث هام في عالم التأليف المغربي جعل ابن خلدون من رواد الفكر العالمي . إذ وضع فيها الأسس الاولى لفلسفة الحضارة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع كما سنرى في حينه. وهي فوق ذلك دائرة معارف شاملة لم يدع فيها ابن خلدون علماً من العلوم إلا تناوله وعرض أمهات مسائله واستوفى اغراضه ونوّه بأبرز ما ألفه المؤلفون فيه . ولذلك فقلما ظفر كتاب من عناية الباحثين في العالم كله على اختلاف اجناسهم وألوانهم وأديانهم ولغاتهم بمثل ما ظفرت به (مقدمة) ابن خلدون . فتُرجمت الى عشرات اللغات وكُتبت عنها آلاف الفصول ، وتوفرت على دراستها خير القرائح وانثالت على الاذهان بوحي منها سوانح الافكار والمعاني .

اسلوبه . — ينقسم الكلام في اسلوب ابن خلدون الى قسمين اثنين : أسلوبه في الديباجة وأسلوبه في سائر كتاباته . فهو لم يلتزم اسلوباً واحداً في كتاباته كلها ، بل لقد كان له اسلوب مسجع ركيك يعكس الاسلوب الذي كان سائداً في عصره ، ويظهر في ديباجة (المقدمة) ، وأسلوب آخر سهل مرسل يظهر في سائر كتاباته. فقد كتب ابن خلدون الديباجة بأسلوب مسجع متكلف محشو بالاستعارات ومحسنات البديع، جرياً على عادة الكُتَّاب آنئذ في الافتتاحيات التي كانت وسيلة لإظهار البراعة والتمكن من مفردات اللغة والقدرة على اللعب بالألفاظ والتراكيب . فكان لزاماً على ابن خلدون ان يجاري عصره في ذلك حتى لا يُنسب الى الضعف ، ولكنه لا يمضي في

هذه المجاراة بغير حدود ، بل نراه يحد من طغيان هذه الروح ويضع لها قيوداً تظهر في كتاباته الاخرى ، وهنا تبرز شخصيته ، حيث تخلّص من قيود السجع ومحسنات البديع التي كان النثر العربي مكبّلاً بها . وقد اعترف ابن خلدون بهذا الاتجاه الخاص الذي سلكه في اسلوبه . إذ يقول في كتابه (التعريف) « واستعملني السلطان ابو سالم في كتابة سره والترسيل عنه والانشاء لمخاطبته ، وكان اكثرها يصدر عني بالكلام المرسل دون ان يشاركني احد ممن ينتحل الكتابة في الإسجاع ، فانفردتُ به يومئذ وكان مستغرباً بين اهل الصناعة » .

وإذ تحرر ابن خلدون من قيود السجع وكان يومئذ قاعدة الكتابة كما قدمنا ، وعدل عنه الى السهل المرسَل ، فقد اصبح يجري على السجية ويهتم بإبراز المعاني والآراء اكثر من اهتمامه بالصيغ والألفاظ ، حتى لكان يضحي بالسبك اللغوي للحفاظ على روح المعنى وعلى منطق البحث ووضوح الغاية .

لكن ذلك لا يعني ان ابن خلدون كان واضحاً في كل كتاباته . تقصُر جمله فتبدو جلية واضحة وقد تطول فتغمض وتتعقد . مصطلحه قلق احياناً : فهو يستعمل اللفظ الواحد في اكثر من معنى ، ويؤدي المعنى الواحد بأكثر من لفظ ، ويمنح الالفاظ والعبارات من المعاني ما يخرج بها عن معانيها المشهورة المتعارفة ، وتحس وأنت تقرؤه بالصعوبة التي كان يعانيها في التعبير عن بعض افكاره بوضوح . وهذا راجع بدون شك الى جدّة الموضوعات التي كان ابن خلدون يتصدى لمعالجتها والتي لم يسبقه احد الى الكتابة فيها . فللعبارة عنها كان لزاماً عليه ان يشتق لها من بعض الاصول العربية مفردات لم يسبق اشتقاقها منها وأن يستعمل كثيراً من المفردات في معان جديدة لم يسبق استعمالها فيها ، وإن كانت تمت الى معانيها الاصلية بعلاقة من العلاقات المقررة في علم البيان . لذلك جاء فكره احياناً غير محكمَ وعباراته غير دقيقة .

فإذا أردنا دراسة (مقدمة ابن خلدون) لا بــد لنا إذن ان نفهم مبدئياً تعابيره ومصطلحاته لنفهم آراءه ونظرياته .

من ذلك مثلاً انه يطلق كلمة (العمران) على الاجتماع الانساني و (علم العمران) على البحوث التي تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين المسيرة لهـا . فعلم العمران عند ابن خلدون إذن هو علم الاجتماع في اصطلاحنا اليوم . وكذلك قـد يتوسع ابن خلدون في كلمة (بدو) حتى تتناول اهل الريف من الفلاحين . كما يستعمل كلمة (التوحش) للسكنى في الصحراء والتوغل فيها بعيداً عن الحضارة ، دون ان يقصد مـا ينصرف اليه الذهن في العادة من (الوحشية في الطبع) . و (العصبية) ايضاً لهـا في مصطلح ابن خلدون معنى أخص من معناها المألوف ، إذ تـدل عنده على القوة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين افراد العشيرة او القبيلة .

لكن أهم مصطلحات ابن خلدون وأكثرها تعقيداً إنما هي كلمة (عرب)، فهو يستعمل هـذه الكلمة استعمالات مختلفة لا تنحصر في معنى واحد . فهو يستعملها غالبـاً للدلالة على البدو والقبائل الرحل . ومن هنا اقتران هذه الكلمة عنده بالتوحش والخراب والعيث والانتهاب والأمية . وقـد يستعملها ايضاً ليقصد بها الحضَر من العرب وحدهم . وقد يستعملها اخيراً لتشمل البدو والمستقرين من العرب في القرى والامصار . وكثيراً ما يلجأ الى الوصف والتخصيص ليتضح مقصده . ولموضع هـذا اللبس في كلمة (عرب) وقعت اخطاء عظيمة في فهم موقف ابن خلدون من العرب ، حتى لقد ظُنت به الظنون .

فإذا استثنينا هذه الحالات التي تضطرب فيها عبارة ابن خلدون وهي قليلة نسبياً ، ظلّ اسلوبه مع ذلـك من الاساليب العلمية المثقفة الرصينة التي تفيد ذوقاً لغوياً رفيعاً وذوقاً ادبياً ومقدرة فائقة على معالجة الموضوعات العقلية والبحوث الاجتماعية والحضارية . ففي هذا الاسلوب – على هناته – من الغـنى والعمق وقوة التدليل وترابط الفكرة وحسن الأداء والتناسق

ما يغري بمتابعة المطالعة واستكمال القراءة حتى آخر كلمة فيها . إذ لابن خلدون منهج خاص في التأليف : فهو يسير ما وسعه سيراً منطقياً فيبرهن ويعلل ، وينتقل من الخاص الى العام ، والعكس ، على نظام مرسوم . ويُعنى بالترتيب والتبويب والقسمة الى اجزاء ومقدمات وفصول . و (المقدمة) من اوضح الامثلة على ذلك . فقد بدأها بخطبة او ديباجة ، تلتها مقدمة في فضل التاريخ ومغالط المؤرخين . ثم قسم الكتاب الاول الى ستة فصول : يعرض في الاول للعمران البشري بوجه عام في ست مقدمات ، وفي الثاني للعمران البدوي ، وفي الثالث للدولة والخلافة : وهما فصلان طويلان ومتعادلان وتحت كل منهما اقسام ، ويعرض في الرابع للعمران الحضري وهو صغير كالفصل الاول ، وفي الخامس للمعاش ووجوه الكسب ، وفي السادس للعلوم والتعليم وهو اطول الفصول . وتقسيمه متدرج متلاحق ، فيه ربط وتنسيق وحسن اداء .

اخلاقه واطلاعه وخصائص تفكيره

كان ابن خلدون لسناً فصيحاً حسن الترسل متوقد الذهن خصب التفكير دقيق الملاحظة كبير النفس زاخر النشاط ، متمكناً في العلوم التي انتهى اليها ارتقاء الثقافة ونشاط الترجمة والنقل في العالم العربي على عهده. فهو ثمرة يانعة لحضارة تمّ نضجها وبلغت غايتها في العصور الاسلامية المعروفة بعصور الانحطاط . يقلب الاخبار على وجهها ويكشف عن زيفها ، ويتبع الظواهر الانسانية المختلفة ويستنتج منها ما يستنتج من احكام . حفظ القرآن في صغره وجوّده بالقراءات ، وتلقى على ابيه ثم على كبار مشايخ تونس وفاس طائفة كبيرة من العلوم النقلية واللغوية والعقلية، فدرس التفسير والحديث والفقه المالكي وأصول الفقه وعلم الكلام واللغة في مختلف فروعها ، كما درس المنطق والفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية . وعلى الرغم من شؤون السياسة التي استأثرت بقسط كبير من نشاطه ، فإنه لم ينقطع عن متابعة الدراسة ، واستيعاب التراث الثقافي القديم ، ومتابعة

الحركة الفكرية في عصره ، والاطلاع على مـــا يظهر في العالم حوله من بحوث وآراء . فإن ما كتبه في الباب الاول (المقدمة) عن الجغرافيا وفي الباب السادس عن العلوم وأصنافها يدلان على قدم راسخة في العلم ومختلف فروعه . فهو مؤلف موسوعي لم يغادر أي فرع من فروع المعرفة السائدة وقتئذ في العالم العربي إلا ألمّ به ووقف على اصوله ومناهجه ومسائله .
وكان ابن خلدون الى جانب تمكنه في البحوث العلمية محدثاً بارعاً ، رائع المحاضرة ، يخلب الباب سامعيه بمنطقه وذلاقة لسانه وبلاغة عباراته . كيف لا وهو من اعلام الادب العربي وأمراء البيان . وقد رأينا كيف كان له اسلوبه الخاص في الترسل والكتابة والمخاطبات تحدى به الاساليب الركيكة السقيمة السائدة التي كانت تنوء باغـلال السجع ومحسنات البديع . وحتى الشعر فقد ألمّ بـه ونظم عدة قصائد ، ولكنه لم يكن شاعراً مطبوعاً . فالشعر ليس ملكة له .

وكان ابن خلدون فوق ذلك مؤمناً متديّناً وذلك ظاهر في كل مـا كتب وأنتج . فإن المتتبع لجميع مباحث (المقدمة) وللتعابير الواردة فيها يتأكد من عمق ايمان الرجل ومن اعتقاده الراسخ بوجود الله . وإذا كان بعض المتحاملين قـد نعوا عليه ورود بعض الآيات والتعابير الدينية في إبحاثه العلمية ، فإن ذلك لم يؤثر في حريته الفكرية ونزاهته العلمية ونقده المنهجي ، فتراه يسجل الوقائع بموضوعية اخاذة دون ان تؤثر آراؤه الدينية في حكمه عليها . ثم يضيف الى ذلك ما يقتضيه المقام من الآيات والتعابير والأقوال المأثورة . وهو لا يميل كثيراً الى الحجاج العقلي في شؤون الدين بل يؤثر الايمان بما وضح والسكوت عما لم يتضح . فرأيه في ذلك اقرب ما يكون الى السلف وأهل السنة . فهو يأخذ بظاهر الأمور الدينية المتعلقة بالعقائد والعبادات ويكره التعمق فيها ، كما كان السلف في صدر الاسلام . وهو يرى ألاّ تعارض بـين العقل والشرع سوى ان كل واحد منهما من طور غير طور الآخر ، إلا ان طور العقـــل قاصر عن بعض الادراكات

كالروح والبحث ، وان نطاقه ضيق .

وهو مفكر متزن لا يصدر احكاماً جارفة ولا يميل مع عاطفة او هوى، بل تراه يقيد استنتاجاته كلها بما هو مشاهد في الاجتماع الانساني او بما بلغه او عرفه او تضافرت عليه الادلة . وقلما نعثر في (المقدمة) على آثار الاندفاع وراء المجردات والاسترسال في طريق الاستنتاج والانسياق في التعميم .

ونعم ابن خلدون فوق هذا وذاك بقسط وافر من الجرأة والطموح والثقة بالنفس الى حد المغامرة . وكان لا يخلو من دهاء وحسن الحيلة ، شهدت بذلك وفادته وتصرفاته . وكان معتداً بنفسه الى حد انه كان نهازاً للفرص ، يسعى الى مصلحته الشخصية اولاً . وهكذا فللرجل هنات ، ومن ذا الذي تُرضي سجاياه كلها ؟

ومهما اختلف الرأي في شخصية ابن خلدون فإن هذه الخلال والمواهب قد حملته الى ذروة الحوادث وجعلت منه شخصية ظاهرة في تاريخ الدول المغربية كلها ، تأخذ بقسط بارز في تطورات تلك الدول وتقلباتها وتشترك أحياناً في عوامل نهوضها او سقوطها ، وأحياناً تثير بينها ضرام الكيد والتنافس والقتال . وكانت احوال الدول والقصور المغربية في ذلك العصر مما يفسح مجال النهوض والتقدم للطامعين ذوي الكفاية والعزم . فاستطاع ان ينعم بالزعامة والنفوذ الواسع بين أشدّ القبائل شكيمة وأجفاها طباعاً وأن يظفر بثقة الولاة والحكام والأمراء . وكان له من حياته وتقلبه في المناصب وأسفاره خبرات جمة ومشاهدات عظيمة في شؤون الاجتماع الانساني وقف بها على اسرار السياسة وتقلبات الدول وسبب نشوئها وتطورها وازدهارها وانهيارها ، خاصة وانه قضى نحوَ ربع قرن في خوض غمار السياسة ودسائس الولاة والحكام ، متقلباً في خدمة القصور والدول المغربية والاندلسية يدرس امورها ويستقصي احوالها ويتتبع سيرها وأخبارها ، ويتغلغل بين القبائل يتأمل طبائعها ويتفهم منازعها ويتعمق

احداثها وظواهرها ، ويستوعب ذلك كله بنظرة واحدة ولمحة شاملة جمع فيها دقة الرياضي وملاحظة العالم ومقدرة الفيلسوف على الاستنتاج واسلوب الاديب في الشرح والبسط . وله قدرة عظيمة على المقارنة والموازنة بين الملاحظات والآراء لاستخراج القوانين وتعميم النتائج ، فتراه يجمع الظواهر ويستقرىء اوجه التشابه بينها ويردها بعضها الى بعض ويبحث عن اسبابها ويفرق بين ما ينجم عنها وما يترتب عليها بطريق اللزوم ، حتى ينتهي الى القوانين العامة التي تخضع لها في سيرها وتعاقبها . وهكذا فاستقراء الظواهر واستخلاص القوانين هما اخص ما يمتاز به رجل العلم ومن أهم خصائص ابن خلدون . لذلك جاءت (المقدمة) فتحاً كبيراً في عالم البحوث التاريخية والاجتماعية وحدثاً عظيماً في تاريخ العلم والفكر كما سنرى .

ابن خلدون والفلسفة . — يشبه موقف ابن خلدون من الفلسفة والفلاسفة موقف الغزالي الذي تأثر به ابن خلدون غاية التأثر . فالغزالي في نظره فقيه وأصولي ومتكلم وفيلسوف ، وهو يشيد به ويذكره بكثير من التجلة والاحترام ويحذو حذوه في نقد الفلسفة وتوجيه المطاعن الى اصحابها ، رغم انه كان ملماً بها مستبحراً في علومها . ان نقد ابن خلدون مغاير لنقد الغزالي بعض المغايرة : فالمفكران يصدران عن مقدمات مختلفة احياناً ، ولكنهما على كل حال يصلان الى نتائج واحدة ؛ او على الاقل متقاربة .

وكيما نفهم ابن خلدون من هذه الناحية لا بد ان نذكر ان هناك منهجين اساسيين للمعرفة : (١) المنهج الفلسفي (٢) والمنهج العلمي .

فأما المنهج الفلسفي فمؤداه انه بالتأمل العقلي وبمجموعة من الاقيسة المنطقية المنسقة والقواعد الصورية الثابتة يمكن الوصول الى معرفة حقائق الاشياء وما فيها من خواص وصفات . فهو إذن يعتمد على قوانين العقل وانسجام الفكر مع ذاته بصرف النظر عن الوجود الخارجي .

وأما المنهج العلمي (ويقال له المنهج الوضعي ايضاً) فيعتمد على الواقع

والمشاهدة والتفكير المنظم الذي يضع الفروض ويستخلص القواعد .

وهكذا فعلى قدر ما يوغل المنهج العلمي الوضعي في الواقع ليأخذ نتائجه منه يغوص المنهج الفلسفي المنطقي في العقل وحده وينقب فيه ليستخرج منه ما يمكنه من صيَغٍ وقضايا وأنظار في الله والكون والحياة .

فأي المنهجين اتخذ ابن خلدون ؟

يجب ألا نتردد في ان نعدّ ابن خلدون بين اصحاب المنهج العلمي . فالنزعة التي يصطبغ بها تفكيره هي النزعة التجريبية ، وتحت تأثير هذه النزعة ألّف في التاريخ وعلم العمران ، كما أرّخ للعلوم في تلك الصفحات الرائعة التي تزخر بها (المقدمة) . وتظهر هذه النزعة ايضاً في الفصل الذي عقده لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها . ففي هذا الفصل من (المقدمة) يؤكد ابن خلدون ان التجربة وفحص الحقائق الجزئية واستقراء الحوادث الشخصية ومباشرة الكون عن طريق الحواس والعقل ، كل اولئك هو الدعامة التي يقوم عليها العلم بحقائق الاشياء . اما ما عدا ذلك من بحوث ونظريات ميتافيزيقية مجردة مبنية على المنطق الصوري ، فلا تفيد علماً حقيقياً ، لأنها بحكم تجريدها بعيدة عن الواقع العياني المحسوس . فالأقيسة المنطقية ليست بالأداة التي تكفل للعالم الوصول الى الحقيقة لأنها من طبيعة اخرى غير طبيعة الاشياء المحسوسة . فان معرفة هذه الاشياء لا تتسنى إلا بالمشاهدة والتجربة . اما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول الى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين المنطق فانه وهم كاذب . لذلك ينبغي علينا ان نتفكر فيما تؤديه الينا التجربة الحسية ولا نوغل في التجريد . ففي تجريدنا للمعاني الكلية من الموجودات الحسية ، ثم في زعمنا بعد ذلك ان الاولى مطابقة للثانية – وهو ما يسمونه بالعلم الطبيعي – لقصوراً وأي قصور ، إذ أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تُستخرج بالحدود والأقيسة – كما في زعمهم – وبين ما في الخارج ، غير يقينية . فتلك احكام ذهنية

كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، اي ان احكام المنطق لما كانت احكاماً كلية فهي لا تطابق العالم الخارجي لأنه متشخص وهي كلية . « ولعل في المواد مـــا يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي . اللهم إلا ما يشهد له الحس في ذلك فدليله شهوده ، لا تلك البراهين ، فاين اليقين الذي يجدونه فيها ؟ »[1] .

والذي يرمي اليه ابن خلدون هنـــا هو ان النتائج التي تصل اليها الفلسفة انما هي نتائج ظنية لا تفيد اليقين . انهـا تقيم بناءها على العقل وأقيسته ولا تلتفت الى الواقع إلا شزراً . فالكليات التي تصل اليها بهذه الاقيسة لا تطابق الجزئيات المتشخصة دائمـاً . وهي اذا طابقتها احياناً فالحس هو الذي يشهد بهذه المطابقة ، لا تلك البراهين والأقيسة . فإذن الحس والتجربة الحسية والمشاهدة العينية – لا المعـاني الكلية الفارغة – هي المعيار الذي يجب ان تقاس به معارفنا .

ان ابن خلدون يريد من البـاحث ان يستملي الواقع ويُعنى بالتجربة ويجمع الظواهر المحسوسة ليستخلص منها حكماً عاماً . فالتجربة هي وسيلة المعرفة والوصول الى الحقيقة[2] .

ولكن المعرفة ليست وليدة الحس وحـده ، بل للذهن وقواه مدخل فيها . فابن خلدون يتحدث عن قوى ذهنية هي ما نسميه (الفكر) الذي يكوّن الآراء ويفيد العلم او الظن ، ويدفع الى الانتاج والعمل[3] . لكن الفلاسفة يغلون في قيمة الفكر ويمضون في استغلاله الى حـد يتجاهلون معه الواقع المحسوس ، فلا يرون غير أقيسة الفكر واستنتاجات الفكر ، ومن هنا شطحات الفلاسفة .

ولا يقف ابن خلدون عند هـذا ، بل يحاول ان يبطل الفلسفة من

---

١ — ابن خلدون : المقدمة جـ ٤ صفحة ١٢٠٢ — ١٢٠٣ .
٢ — المقدمة جـ ٣ صفحة ٩٧٨ — ٩٧٩ .
٣ — صفحة ٩٧٦ — ٩٧٧ .

جذورهـا . فيقول أن الفلاسفة يدعون ان الوجود بأسره يمكن ادراكه ببضاعة العقل . وهذا في نظر ابن خلدون هراء . إذ الوجود عند كل مدرِك منحصر في مداركه لا يعدوها . فالأصم انما ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الاربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنـــده صنف المسموعات . وكذلك الاعمى ايضاً يسقط عنـده صنف المرئيات ، ولئن أقرّ الأصم والأعمى بالمسموعات والمرئيات فإنما يُقرّان بهـما تقليداً للآباء واتباعاً للكافة في اثبات هـــذه الاصناف ، لا بمقتضى فطرتها وطبيعة ادراكها . ولو سئل الحيوان الاعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات[1] . ومعنى هذا ان الحقيقة الوجودية شيء ، وما يدركه العقل منها شيء آخر . وإذن فلن يحصل الانسان في نفسه مـا عليه الوجود كله . فاذا علمت هذا فلعلّ هناك ضرباً من الادراك غير مدركاتنا . فالحصر مجهول والوجود اوسع من ان يحاط بـه او يستوفى ادراكه بجملته روحانياً وجسمانياً . فللعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره ، حتى يكون له ان يحيط بالله وبصفاته . فما العقل إلا ذرة من ذرات الوجود فكيف يحيط بهذا الوجود وهو جزء منه ؟

ومن الامور التي لا يدركها العقل بأدواته ومقولاته حقيقة الألوهيـة وحقيقة النفس وأحوالها ومصيرها بعد مفارقة البدن ، ومنها حقيقة النبوة والخلق والملائكة وجميع الموجودات الروحانية . فالموجودات الـتي وراء الحس ذواتها مجهولة لنا ، ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها ، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الجزئية المتشخصة انما هو ممكن فيما هو مدرَك لنا ، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منهـا ماهيات اخرى ، فلا يتأتى لنا برهان عليها . فمـــا لا مادة له لا يمكن البرهان عليه[2] .

---

١ — صفحة ١٠٣٧ و جـ ٤ صفحة ١٢٠٥ — ١٢٠٦ .

٢ — المقدمة ، جـ ٤ صفحة ١٢٠٣ .

ولئن كان ابن خلدون ينكر على العقل كفايته في النظر في هـــذه الامور فانه لا يقدح فيـــه عندما يتصدى لمعرفة ما يقع في دائرة اختصاصه . فالعقل ميزان صحيح ، غير انك لا تطمع ان تزن بـه امور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل مـا وراء طوره . فان ذلك طمع في محال[1] .

وكذلك لا ينكر ابن خلدون المنطق من حيث هو آلة لتنظيم المعرفة ، وإنما ينكره فقط اذا اريد بـه ان يكون أداة لتوليد المعرفة . اي ان المنطق عنده ميزان دقيق يُصحّح بـه العلم ، لكنه ليس وسيلة لكسب العلم . فالمنطق لا يفيد إلا في نطاق ضيق جـداً هو النطاق الذي يخص ترتيب الأدلة . انه لا يفيد علماً جديداً ولكنه يصف لنـا طريق العلم ويرسم لنـا السبيل الذي يجب ان نسلكه في تفكيرنا . فوظيفة المنطق مقصورة فقط على تنظيم الاقيسة لكي لا تفسد علينا الحقائق بسبب الخلط والغلط في التصرف فيها . انه مجرد اسلوب صحيح في القياس والاستدلال وترتيب القضايا ، وله من الفضل بقدر ما يحفظ من الزلل وما يشحذ من اذهاننا ويسدد خطانا في أقيستنا بحيث يجعلها مستوفية لشروط الانتاج وبحيث تنتج نتائج صحيحة . ومن هنـــا كان المناطقة غير قادرين على الوصول الى النتائج الصحيحة في الامور الإلهيـة وفي الامور السياسية وغيرها . فالمنطق لا يولد معرفة جديدة ما لم تكن لمقدماته شواهد من الحس . وعندئذ فالشواهد الحسية هذه هي سبب العلم الجديد وليس سببه المنطق بأقيسته وقواعده . فاذا اجتمع عدد كبير من هذه الشواهد امكن تنسيقها وتمحيصها وتحقيقهـا وتصحيحها . اي ان المنطق ميزان دقيق يُصحّح به العلم وليس له ذلك الشأن الاساسي الذي يجعله له الفلاسفة . ويستطيع فحول النظار ان يستغنوا عن الصناعة المنطقية لأنهم منـاطقة

---

١ — ج ٣ صفحة ١٠٣٧ .

بالفطرة لا بالتحصيل . ويزيد ابن خلدون ذلك ايضاحاً بمقارنة يعقدها بين المنطقي والرجل العامي الذي لم يعتد على التجريد الذهني ، فيقول ان هذا الاخير كثيراً ما يكون اصدق حكماً من المنطقي . إذ هو « لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها وفي كل صنف من الاحوال والاشخاص على ما اختص به ، ولا يُعَدّي الحكم بقياس او تعميم ، ولا يفارق في اكثر نظره المواد المحسوسة ، ولا يجاوزها في ذهنه ، كالسابح لا يفارقه البر عند الموج ... فيكون مأموناً من الخطر في سياسته مستقيم النظر في معاملة ابناء جنسه ، فيحسن معاشه وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره . ومن هنا يتبين ان صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس ، فانها تنظر في المعقولات الثواني . ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الاحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني »[1] .

وبعبارة اخرى يريد ابن خلدون ان يقول بلغة العصر ان المنطق تحليلي . فما في المقدمات يظهر في النتيجة دون زيادة ولا نقصان ، فهو لا يأتي بجديد . وأما العلم فهو تركيبي . لذلك اذا اردنا الحصول على معارف جديدة فانما سبيلها التجربة والشواهد الحسية ، ثم يتولى المنطق بعد ذلك تنظيمها وتنسيقها .

وينتهي ابن خلدون من نقده لمنهج الفلاسفة الى انهم لا يصلون بمنهجهم هذا الى يقين : لأن البرهان المنطقي القائم على الكليات العقلية لا يفضي الى علم يقيني ، لكنه يفضي الى امور ظنية مقدّرة في الاذهان فقط . والعلم الحق إنما هو العلم الذي يستمد أحكامه من الاشياء الجزئية المعينة بوجودها الخارجي . وهذا ظاهر في السياسة مثلاً : فإن العلماء يقيسون الأمور بما اعتادوه من القياس الفقهي حيث يجرّدون في أذهانهم كليات عامة لا تطابق

---

١ – المقدمة ، ج ٤ صفحة ١٢٤٦ – ١٢٤٧ .

الواقع ، ولهـذا يقعون في الغلط كثيراً حين ينظرون في السياسة . ان السياسة تحتاج الى مراعاة الواقع والنظر في كل حالة جزئية بما يلائمها من الاحكام ، وهذا هو عكس ما يفعل العلماء ومن يشبههم من اهل الذكاء والكَيْس من اهل العمران .

ويكاد ابن خلدون في إبطاله للعلم الإلهي – او علم ما بعد الطبيعة – يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو مـــا فعله الفلاسفة المحدثون مثل اوغيست كونت وعمانوئيل كنط ، فهو يقول ان العلم الإلهي موضوعه الروحانيات وهي ليست مدرَكة لنا ، فلا يتأتى لنا برهان عليها . وهذا القول النافـــذ العميق هو اساس الفلسفة الوضعية وقطب الرّحى فيها . ورغم تأثر ابن خلدون بابن سينا ، إذ قرأ له كتاب (الشفاء) و (الإشارات) و (النجاة) فإنــه يسخر من العاكفين على هذه الكتب وأمثالها يبعثرون اوراقها ويتوثقون من براهينها ويلتمسون هـذا القسط من السعادة فيها ، ولا يعلمون انهم يستكثرون بذلك من الحجب والموانع منها[1] . ولعـلّ هذه الحملة التي شنها ابن خلدون على الفلسفة آخر طعنة وجهت الى الفلسفة بعد طعنة الغزالي قبل ذلـك بثلاثة قرون ، وإن كان ابن خلدون يصل الى هدفه عن طريق تعليلات ومقدمات لم يسبقه الغزالي اليها .

ولئن اخذ ابن خلدون على الفلسفة عقمها وضحالتها ، فإنه لم ينكر مع ذلك أن لهـــا ثمرة مفيدة وهي انها تشحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين . لأن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو شرط عملية التفلسف بكل مـا فيها من علوم طبيعية ورياضية ، إذ يستولي « الناظر فيها ، بكثرة استعمال البراهين بشروطها ، على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات . لأنها ان كانت غير وافية بمقصودهم (يعني الفارابي وابن سينا وابن رشد

---

١ – صفحة ١٢٠٤ – ١٢٠٥ .

ومن اليهم) فهي اصح ما علمناه من قوانين الانظار . هذه هي ثمرة هذه الصناعة ، مع الاطلاع على مذاهب اهل العلم وآرائهم . ومضارُّها مـــا علمت . فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها . وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ، ولا يُكبنّ احد عليها وهو خلو من علوم المـــلة ، فقلّ ان يسلم لذلك من معاطبها »[1] .

والخلاصة ان ابن خلدون ينعى على الفلاسفة دعواهم العلم بكل شيء والإحاطة بجميع الكائنات . والحق انهم لا يعلمون شيئاً ما داموا يطلقون احكاماً متعسفة لا سبيل الى إثباتها او التحقق منها ، ويوغلون في التجريد حتى لكأنما انطبق عليهم ما وصفهم به ابن خلدون من انهم يبحثون في صور « قد تجرّدت من موادها » . فهم حين كانوا يتعرضون لبحث القضايا التي تهز العالم الاسلامي كقضية الخلافـــة مثلاً نجدهم يناقشونها وكأنهم يعيشون في عالم آخر . وكم كان حقيقاً بهم ان يتوفروا على دراسة واقعهم ومعرفة هذا العالم المليء بالمشاكل والمعضلات الصارخة التي تلح في طلب الحل السريع . فملكوت المادة والعالم المحسوس اولى بالنظر والدراسة من ملكوت السماء وعالم العقول المفارقة . فإذا فرغنا – وهيهات – من حل ما يحيط بنا من مشاكل أمسّ بحياتنا وأدخل في نظام وجودنا ، فــلا حرج علينا بعد ذلك ان نتطلع الى مشاكل اخرى غريبة عنا لا تمسنا في قليل او كثير . فلننصرف الى دراسة واقعنا دراسة منهجية علمية ، فذلك اجدى لنا وأقوم .

فلسفة التاريخ . – لقد كان التاريخ قبل (مقدمة ابن خلدون) لوناً من من ألوان الأدب ونوعاً من المسامرة وسرد الحوادث يتوخى امتاع النفوس ومؤانستها وإثارة كوامنها بذكر التهويلات والأعاجيب والأوهام . أجـل

---

١ – صفحة ١٢٠٦ – ١٢٠٧ .

هكذا كان التاريخ قبل ابن خلدون عند العرب او غير العرب . فقد نظروا اليه جميعاً نظرتهم الى ديوان اخبار وجعبة حوادث ، ولم يعدوه علماً من العلوم له اصوله وأسسه ومناهجه . فكانوا اذا عرضوا للدولة مثلاً نسقوا اخبارها ، محافظين على نقلها دون ان يبحثوا بدايتها او يذكروا السبب الذي رفع من رايتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها . فهم يتجاهلون العلية ، ولا يبنون بحثهم على أسس علمية منهجية .

فلما جاء ابن خلدون لم يشأ ان ينظر الى التاريخ كرواية تدوّن ، بل كعلم يستحق الدرس . وقد أراد ان يكتب التاريخ على أسس علمية منهجية تعتمد على الشرح والتحليل ، فدرس أحداثه وظواهره يجرد منها قوانين عامة ونواميس مطردة . فمناط عظمة ابن خلدون ومعقد الطرافة فيه انه لم يتقدمه باحث عربي او يوناني قدحت في ذهنه هذه الفكرة الجريئة : تجريد القوانين والنواميس العامة المسؤولة عن سير التاريخ . فلا هيرودوت ولا أفلاطون ولا ارسطو كانوا أنداداً له في هذا الباب ، وجميع من عداهم — باستثناء ثوكيديدس Thucydide الى حد ما — لا يستحقون ان يُذكروا معه .

قبل ابن خلدون كان الفلاسفة والعلماء يعتقدون ان الطبيعة وحدها هي المحكومة بالقوانين . فالنار تشبُّ الى أعلى ، والماء يجري حدوراً ، والمعادن تتمدد بالحرارة ، والاجسام تسقط الى اسفل الخ . فأما حوادث التاريخ وظواهر المجتمع فلا ضابط لها من قانون ، بل إنما تسيّرها الأهواء واطماع رجال السياسة والقوى الخارقة . وحسْب ابن خلدون فخراً انه لم يفرق بين ظواهر التاريخ والمجتمع وظواهر الطبيعة من حيث خضوعها جميعاً لنظام واحد شامل .

وهكذا فلئن كنا نجلُّ ابن خلدون فليس ذلك لأنه جاء بموسوعة تاريخية عظيمة في عصره ، بل لأنه قام بمحاولة فذة رائدة في فهم التاريخ وتحليل أحداثه وردها الى عللها واسبابها القريبة والبعيدة . فهو كمؤرخ لم

يأتِ بجديد ، وربما وجد بين المؤرخين العرب والعجم من يتفوق عليه كثيراً ، ولكنه كصاحب نظرية في التاريخ كان عديم المثال حتى ظهور فيكو Vico بعده بأكثر من ثلاثمائة عام . وبعبارة اخرى ان التاريخ عنده لم يعد سرداً للحوادث بل اصبح تعليلاً لها . وها هو يبين حقيقة التاريخ احسن بيان ويعرّفه تعريفاً علمياً صحيحاً حين يقسم التاريخ الى ظاهر وباطن فيقول : ان التاريخ « في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الامثال ، وتُطرف بها الاندية اذا غصها الاحتفال» . ولكنه «في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق . فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق ، وجدير بان يعد من علومها وخليق » [١] .

نرى من هذا ان مفهوم التاريخ قد اكتسب عند ابن خلدون ثراء عظيماً ، لأنه لم يعد ينحصر في تدوين الوقائع ، بل لقد وجّه الأذهان الى ضرورة تعليلها تعليلاً علمياً منهجياً يعتمد على الملاحظة والمقارنة ودراسة البيئة وأصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران . فالتاريخ ليس حوادث مفككة تأتي فرادى وإنما هو ترابط واتصال وتشابك في الزمان والمكان لا حد له . فقد كان ابن خلدون يحرص دائماً على ربط حوادث جرى المؤرخون قبله على عادة فصلها بعضها عن بعض والنظر اليها مفككة منعزلة عن سياقها وظروفها وملابساتها . ولذلك فان الاخبار كما يقول ابن خلدون « اذا اعتُمد فيها على مجرد النقل ولم تُحكَّم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمَن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادّة الصدق » [٢] .

---

١ — المقدمة جـ ١ ، صفحة ٢٠٩ .
٢ — صفحة ٢١٩ .

وهكذا فالجديد في دراسة ابن خلدون التاريخية انما هو المنهج . اما سرد الوقائع وجمع الحوادث فأمر تافه يلتقي فيه مع المؤرخين التقليديين ، وكثيرٌ ما هم ! فهو اول من قال بأن التاريخ علم كسائر العلوم الاخرى ، له موضوعه ومنهجه الذي ينتهي به الى طائفة من القوانين العامة التي يمكن بها تفسير الاحداث البشرية تفسيراً علمياً يردُّ كل حدث الى اسبابه وعوامله .

اما موضوع هذا العلم فهو الاحداث البشرية الماضية في علاقاتها مع تطور المجتمعات وعلاقات هذا التطور مع الظواهر الطبيعية .

وأما منهجه فهو النقد والاستقصاء والملاحظة : نقد الاخبار نقداً علمياً ونقد الطرق المتبعة عند المؤرخين والتعرف الى مواطن الخبر ، واستقصاء مظانه ومناقشة الروايات والمقارنة بينها ، وبذلك تكمل الرواية وتحقق الدراية ما عسى ان يكون في الخبر من تحريف او مبالغة او تزوير . إذ كثيراً ما يتطرق الكذب الى الروايات تشيّعاً لرأي او زلفى لحاكم او رئيس وما الى ذلك مما سيأتي بيانه . فهناك صنّاع للأخبار والروايات يدلسون ويزيفون لحاجة في نفوسهم . وما أحوج المؤرخ الى اطلاع واسع ومعرفة مستفيضة تعينه على النقد والتمحيص . ولا بد له ايضاً من دقّة في الملاحظة تكشف له عن الامور الثابتة والعرضية وتقيس الغائب بالشاهد ، فتقارن بينها وتوازن لمعرفة ما بين الشاهد والغائب من الوفاق ، او بَوْن ما بينهما من الخلاف ، وتعليل ما يتفق منها وما يختلف .

ويعدد ابن خلدون الاسباب التي يتطرق الكذب للخبر من قِبَلها .

« فمنها التشيعات للآراء والمذاهب : فان النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه ، واذا خامرها تشيُّع لرأي او نِحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيُّع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله ؛

« ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار ايضاً الثقة بالناقلين ، وتمحيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح ؛

« ومنها الذهول عن المقاصد : فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين او سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب ؛

« ومنها توهم الصدق وهو كثير ، وإنما يجيء في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين ؛

« ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنُّع ، فينقلها المخبر كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه ؛

« ومنها تقرُّب الناس في الاكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال وإشاعة الذكر بذلك ، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة . فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون الى الدنيا وأسبابها من جاه او ثروة ، وليسوا في الاكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في اهلها ؛

« ومن الاسباب المقتضية له ايضاً – وهي سابقة على جميع ما تقدم – الجهل بطبائع الاحوال في العمران : فان كل حادث من الحوادث – ذاتاً كان او فعلاً – لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من احواله . فاذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تميز الصدق من الكذب »[1] .

وهكذا فانه « كثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً او سميناً ، لم يعرضوها على اصولها ، ولا قاسوها بأشباهها ، ولا سبَروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات ، وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار ، فضلُّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ، ولا سيا في احصاء

---

١ — صفحة ٢٦١ - ٢٦٢ .

الأعـداد من الاموال والعساكر اذا عرضت في الحكايات ، إذ هي مُظنة الكذب ومطية الهـذر ، ولا بد من ردهـا الى الاصول وعرضها على القواعد »[1] .

« وهذا كما نقل المسعودي وكثير من المؤرخين في جيوش بني اسرائيل وأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه ، بعد ان اجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها ، فكانوا ستمائة الف او يزيدون »[2] .

فالمسعودي هنا انما وقع في شطط لا يقرّه عقل لأنه كان جاهلاً بطبائع الاحوال : إذ كيف يتسع التيه لمثل هذا العدد الضخم ؟ كيف يصطف مثل هذا الجيش الجرار ويتحرك للقتال في تلك الارض الضيقة ؟ وكذلك كان المسعودي جاهلاً بطبيعة العمران نفسه فضلاً عن جهله بطبيعة الاحوال حين زعم مثل هذا الزعم : فالقاعدة التاريخية ان « لكل مملكة من الممالك حصة من الحامية تتسع لها وتقوم بوظائفها وتضيق عما فوقها . تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة » . وان مملكة يكون لها من حملة السلاح ستمائة الف او يزيدون ينبغي لحدودها ان تتعدى المدى الذي عُرف لمملكة اسرائيل قديماً . فما دام ذلك لا يُعقل حصوله في الآنيّ (الحاضر) فكذلك لا يُعقل حصوله في الماضي « فالماضي أشبه بالآني من الماء بالماء »[3] .

لذلك كان لزاماً علينا في تحقيق الاخبار ان نعرضها على مقياس العقل والبرهان ونقارن الوقائع التاريخية بأشباهها . ذلك ان الظروف المتشابهة ينتج عنها في نظر ابن خلدون وقائع متشابهة ، الأمر الذي يجعلنا نستطيع بمعرفة الحاضر معرفة صحيحة ان نعرف ما لم يتكامل لنا معرفته من

---

١ — صفحة ٢١٩ — ٢٢٠ .
٢ — صفحة ٢٢٠ .
٣ — صفحة ٢٢٠ .

الحوادث الماضية ، بل نستطيع في ضوء الحاضر استشفاف امور المستقبل .

وإذ قد بين ابن خلدون جملة المزالق والأسباب التي توقع المؤرخين في الكذب ، كان لا بدّ له من ايجاد المعايير التي يستطيع بها كل مؤرخ وكل قارىء للتاريخ تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها . وهذه المعايير قد استفاد ابن خلدون بعضها على الاقل من علم التعديل والتجريح في الحديث . وهي على درجات . اهمها معرفة « طبائع العمران » وهو احسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها . وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يُرجع الى تعديل الرواة حتى يُعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع . وأما اذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح . ولقد عدّ اهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل . وإنما كان التعديل والتجريح هو المُعتبر في صحة الاخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف انشائية اوجب الشارع العمل بها ، حتى حصل الظن بصدقها . وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط .

« وأما الاخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة . فلذلك وجب ان يُنظر في إمكان وقوعه ، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه إذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونُميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يُعتدّ به وما لا يمكن ان يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان

ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى بـه المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه »[1] .

في هذا النص بيان للمعايير التي يقترحها ابن خلدون لتمحيص الاخبار. فأول شيء يجب على المؤرخ ان يقوم به هو دراسة الاحوال العامة للعمران في العصر الذي يعالجه والأوضاع التي تسود فيه . ثم يبدأ بعد ذلك بتطبيق مـا نسميه اليوم (المنهج التاريخي المقارن) فيوازن ويقارن بين الوقائع الخاصة في العصر الذي يدرسه ، ويبين الوقائع المماثلة لها في العصور الاخرى والروح العامة التي تسود في كل عصر ، والظروف الخاصة بكل واقعة من الوقائع . وعندئذ سيظهر له ان ثمة وقائع مستحيلة يجب اسقاطها نهائياً ولا مجـال للنظر في تعديلها او تمحيصهـا فهي زائفة أساساً . وهناك وقائع محتملة يجب دراسة كل منها على حـدة وفق الاحوال العامة للعصر الذي وقعت فيه ، وبذلك نستطيع معرفة نصيبها من الصحة ومن الزيف . وأما الاخبار الشرعية فهي لما كانت تكاليف انشائية أي مجرّد اوامر ونواه ، فالمطلوب فيها توثيق الرواة ومعرفة مـا يمكن ان يوجّه اليهم من تجريح كما يقول رجال الحديث . فالمنهج المقارن إذن يكشف لنا اولاً عن الوقائع المستحيلة فتُستبعد ، ثم الوقائـع المحتملة فتُستبقى الى ان يُبتّ في امرها ويُعرف ما يكون فيها من الصحة والزيف .

ولكن يؤخذ على ابن خلدون هنا انـه وضع نظرية دون ان يهتم بتطبيقها . فهو قد ذكر مغالط المؤرخين وبين المعايير التي يُعرف بها صدق الخبر من كذبه ، ومع هذا فإنه في كتابه (العِبَر) لم يطبق هذه المعايير في رواية الاخبار بـل سار سيرة المؤرخين السابقين الذين تقـدمهم ، وارتكب نفس المغالط التي ارتكبوها ونقل روايات ضعيفة لا تثبت امـام النقد . ولعله لم يجـد من الوقت متسعاً لتطبيق نظرياته على كل اجزاء التاريخ

---

١ – صفحة ٢٦٤ – ٢٦٥ .

فترك للأجيال اللاحقة هذه المهمة ، بل لعله وضع مؤلفه التاريخي اولاً ثم اتبعه بكتابة (المقدمة) بعد ذلك على عادة المؤلفين ، وإن كان المشهور غير ذلك ، وعندئذ يكون من الصعب استدراك ما فات . ومهما تكن بواعثه على هذا التقصير فذلك لا يعفيه من المسؤولية .

وهناك ناحية اخرى ظهر فيها فضل ابن خلدون وجعلت له ميزة على سائر المؤرخين الذين سبقوه او عاصروه ، ويمكن ان تعدّ نتيجة منطقية لنظريته العلمية في فهم التاريخ . وهي اهتمامه بتقصي الاسباب والعلل والدواعي للواقعات والحوادث . فقد تبين له بعد استقراء حوادث التاريخ ودراستها ان اكبر قواعد البحث التاريخي هي ان الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول . ولذلك نجده في (المقدمة) يقرر استقراءاته في صورة قضايا عامة ثم يبدأ في تحليلها بذكر عبارتي « والسبب في ذلك » ، « وذلك لان » . ويقرر ابن خلدون رأيه في ربط الاسباب بالمسببات بقوله : « أنّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض » [1] . وقوله ايضاً في تعريف التاريخ بأنه « نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق » [2] . ولذلك ينقد من سبقه من المؤرخين لغفلتهم عن ذكر أسباب الوقائع والأحداث . فهم يحافظون « على نقلها وهماً او صدقاً ، لا يتعرضون لبدايتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها » [3] . فالتاريخ ظاهرة طبيعية كأي ظواهر الطبيعة الأخرى ، لها قوانين وسنن تسير على مقتضاها وتجري في مجار تهيئها لها عوامل مختلفة في ظل قانون السببية الذي تخضع

١ — صفحة ٣٥٢ .
٢ — صفحة ٢٠٩ .
٣ — صفحة ٢١٢ .

له الاحوال الطبيعية سواء بسواء . فلكل حادث سبب معقول يرجع اليه حدوثه . فإذا تبينت الاسباب فهمت الحادث وأثبتّه ، وإلاّ حقّ لك ان ترتاب وتبحث . هذا هو قانون السببية يجب تطبيقه على التاريخ وحوادث التاريخ ، بعد ان كان مقصوراً على الطبيعة وظواهر العالم المادي .

وإذا كانت غـاية العلم التنبؤ ، وإذا كان ابن خلدون ينادي بإدخال السببية في مجال البحث التاريخي ، ولما كانت معرفة السبب من شأنها ان تساعد على معرفة المسبب ، فإن ملامح المستقبل لا بدّ ان تعود الى اسباب تتفاعل في الوقت الحاضر . وإذن فالمستقبل يمكن التنبؤ به ، او على الاقل هناك اساس علمي للتنبؤ بالمستقبل وبالتالي فالتاريخ علم .

وهناك ناحية اخرى ايضاً تسمو بابن خلدون الى مقام رفيع جداً ، وذلـك لتعرضه لوجهة نظر جديدة تنظر الى التاريخ باعتباره سلسلة من التغيرات الاجتماعية التي لا تقف عند حد . فقد عني ابن خلدون بظاهرة الصيرورة او فكرة التطور التدريجي في الحيـاة الاجتماعية عناية فائقة ، وكان ذلك حجر الزاوية في تحقيقاته التاريخية . وهو يعد من هذه الوجهة ايضاً متفوّقاً على جميع المؤرخين الذين تقدموا عليه او كانوا معاصرين له . فقد لاحظ بمنتهى سداد الرأي تبدل الاحوال في الامم والأجيال ، وتنبه الى ان لكل جيل احواله وعوائده التي لا تبقى على وتيرة واحدة بل تختلف باختلاف الزمان والمكان . يقول ابن خلدون : « ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال في الأمم والأجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام . وهو داء دويّ شديد الخفاء ، إذ لا يقع إلا بعـد احقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من اهل الخليقة . وذلك ان احوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنمـا هو اختلاف على الايام والأزمنة وانتقال من حال الى حال . وكما يكون ذلك في الاشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق

والاقطار والازمنة والدول . سنة الله قد خلت في عباده »[1] .

ولئن بدت هـذه الملاحظة في ايامنا من الوضوح بحيث لا تحتاج الى فضل بيان ، فما ذلك إلا لأن التقدم العلمي الهائل في الوقت الحاضر قد جعل الاحداث تترى سراعاً ، والتغيرات تتتالى كالبرق ، وأساليب الحياة تتبدل بين عشية وضحاها . لقد أَلِفنا التبدل والتغيير في هذا العصر حتى لم نعد نتصور الأمور تجري على خلاف ما نرى . فالتاريخ اليوم يسير في دقائق معدودة ما لم يسره في آلاف السنين في الماضي . انه يقفز قفزات مذهلة لا ندري الى أين ستفضي بنا . فإذا جـاء رجل في القرن الرابع عشر كإبن خلدون ولمح بنظرته الشاملة المستوعبة دبيب التاريخ في وقت كان كل شيء يبدو ساكناً راكداً لا حراك فيه ، كان ذلــك دليلاً على عبقرية الرجل وبعد نظره وقوة ملاحظته .

لذلك ليس بصحيح مـا اُتهم به ابن خلدون من انه عـدو فكرة التطور والتقدم في التاريخ . فهو في الواقع اول من قـال بهذه الفكرة وأول من نادى بها بين المؤرخين القدماء ، وهي جماع الامر كله في فلسفة التاريخ ، لان فلسفة التاريخ إنما تنصبّ على فكرة التقدم المطلق للحياة البشرية . وهي فكرة لم تظهر — إذا استثنينا ابن خلدون — إلا في القرن الثامن عشر في اوروبا ، بعد ان أنضجتها تجارب وأحداث كثيرة ، ومهّد السبيل اليها ما بلغته الانسانية آنذاك من تقدم نسبي في العلم والمعرفة . وبمقدار ما كان من الصعب ان يتطرق الذهن اليها قبل ذلك اصبح من السهل رؤيتها بعد ان تبلورت واتضحت معالمها . واما ابن خلدون فقد نفذ اليهـا ببصره واستشف جميع أبعادها وهي لا تزال جنيناً في ضمير الغيب .

وأخيراً يدرك ابن خلدون مبلغ شمول موضوعه وتشابكه بغيره من

---

١ — صفحة ٢٥٢ .

الموضوعات الأخرى ، عندما يؤكد ان المؤرخ الصحيح محتاج الى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة ، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبها الى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط . لان الاخبار اذا اعتُمد فيها مجرد النقل ولم تُحكّم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال من الاجتماع الانساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمَن فيها العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق[1].

ويوضح ابن خلدون ما يقصده بالمآخذ والمعارف في موضع آخر من (المقدمة) فيقول : « فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السّير والاخلاق والعوائد والنّحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك» ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، او بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على اصول الدول والملل ، ومبادىء ظهورها واسباب حدوثها ، ودواعي كونها ، واحوال القائمين بها ، واخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لاسباب كل حادث ، واقفاً على اصول كل خبر . وعندئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول ، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، وإلا زيفه واستغنى عنه »[2].

فالحدث التاريخي اذن ليس بسيطاً ، بل هو ظاهرة معقدة متعددة الوجوه والجوانب يحتاج تفسيرها الى الكثير من الحذر . ومعنى هذا ان علم التاريخ لا يكتفي بنفسه ، وإلا كان يدور في الفراغ . فهو محتاج الى العلم باصول العادة وقواعد السياسة وطبائع الوجودات واختلاف الامم في سَيرها واخلاقها وعوائدها ونِحَلها باختلاف الزمان والمكان الخ. وأسباب ذلك كله. وبالتالي ان علم التاريخ محتاج الى علم العمران لا يستغني عنه ، فلا قيام له إلا به ، وإلا كان نقلاً للحوادث وسرداً للوقائع لا يتميز فيه غثه من ثمينه .

---

١ — صفحة ٢١٩ .

٢ — صفحة ٢٥١ — ٢٥٢ .

والفرق بين التاريخ وعلم العمران « ان التاريخ إنما هو ذكر الاخبار الخاصة بعهد او جيل . فأما ذكر الاحوال العامة للآفاق والاجيال والاعصار فهو أسٌ للمؤرخ تنبني عليه اكثر مقاصده وتتبين له اخباره »[1] وهذا هو علم العمران . فعلم العمران اذاً هو اسٌ لعلم التاريخ . او قل هو موضوع علم التاريخ[2] . فكيف يستغني العلم عن موضوعه ؟ وبعبارة اخرى « ان حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال كالتوحش والتأنس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران من الاحوال »[3] . فإذا كان التاريخ خبراً عن الاجتماع الانساني فكيف يستغني الخبر عن المخبَر عنه ؟ فحاجة التاريخ الى علم العمران واضحة اذن لا نزاع فيها .

هذا هو مجمل آراء ابن خلدون في التاريخ اشتهرت فيما بعد باسم (فلسفة التاريخ) لأن اصحابها يستنبطون نظرياتهم من حقائق التاريخ . ويطلَق على هذه الآراء ايضاً اسم (فلسفة الحضارة) لأنها دراسة للحضارة الانسانية في تناسقها الداخلي وسيرها المنظم . وأول من لمس هذه البحوث لمساً خفيفاً رقيقاً هو المؤرخ اليوناني توكيديدس Thucydide الذي ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد وكتب في تاريخ حروب البيلوبونيز . وكانت له نظرات عامة في تاريخ اليونان ضمّنها تفسيراً للأحداث ونقداً لها ، ولكنه لا يسمو الى مرتبة ابن خلدون في العمق والشمول وقوة التحليل والتعليل . فضلاً عن ان هذا الاخير لم يطلع على كتابات توكيديدس ولم يكن في مقدوره ان يطلع عليها لا لشيء إلا لأنها لم تنقَل الى العربية .

١ – صفحة ٢٥٧ .
٢ – صفحة ٢٦٥ .
٣ – صفحة ٢٦١ .

فابن خلدون اذن هو مؤسس فلسفة الحضارة والتاريخ ، لأنــه اول من عالج شؤون الحضارة والتاريخ بصورة علمية منظمة .

وأول من افتتح هذه البحوث في اوروبا العلامة الايطالي فيكو Vico (المتوفى سنة ١٧٤٤) في كتابه (العلم الحديث) Science nouvelle الذي ظهر بعد (مقدمة ابن خلدون) بأكثر من ثلاثــة قرون . وكان لبحوث فيكو صدى كبير في الدراسات الاجتماعية حتى لقد عدّه بعضهم بسبب هــذه البحوث أباً لعلم الاجتماع . وقد شايعه في بحوثه هذه عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين أشهرهم ليسنغ Lessing وهردر Herder وكنط Kant في المانيا ، وفولتير وكوندورسيه Condorcet في فرنسا .

وميزة ابن خلدون من هؤلاء وأمثالهم انه كان طليعتهم جميعــاً ، وأن بحوثه لا تعتمد إلا على الملاحظة واستقراء الحوادث كما تقدم معنا ، ولا تستهدف غير الاغراض العلمية الخالصة ، بينما نرى ان جميع من بحثوا في فلسفة التاريخ من بعده قــد تأثرت دراساتهم بعوامل متعددة ، فاختلط فيها الاتجاه العلمي بالتوجيه الفلسفي والميول الشخصية ، فخرج كل واحد منهم بنظرية في الحضارة تتفق مع مذهبه هو . ثم ان اولئك المفكرين الاوروبيين قد انحصرت دراساتهم في تطور الحضارة ، وأما ابن خلدون فكانت دراسته شاملة للحضارة الانسانية في مجموعها ، سواء في ذلك نواحي التطور او نواحي السكون والقرار فيها . فدراسة ابن خلدون اذن اوسع مضموناً وأسلم منهجاً .

لذلك لم يكن توينبي Toynbee شيخ المؤرخين المعاصرين وفيلسوفهم — مبالغاً حين قال في كتابه (دراسة التاريخ) : « ان ابن خلدون قد انتج اعظم كتاب من نوعه ابدعه انسان في كل زمان ومكان »[1] .

علم العمران

قلنا ان علم العمران عند ابن خلدون هو موضوع التاريخ . لذلك فان

---

١ — راجع Arnold Toynbee : Astudy of History , III , 322 .

تمحيص التاريخ انما يكون بمعرفة طبائع العمران ، وهو احسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها . فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يُعتدُّ به وما لا يمكن ان يعرض له . وعندئذ فاذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان لنا ذلك معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب . فعلم العمران اذن انما هو امتداد لعلم التاريخ الذي لا يكمل إلا به [1] .

ويفخر ابن خلدون بأنه هو واضع هذا العلم ومبدعه ، او على حد تعبيره ، أطلعه الله عليه « من غير تعليم ارسطو ولا إفادة موبذان » [2] . فلقد أحسَّ ابن خلدون بأصالته وجدة عمله وأنه من فتوحات العقل في لحظات الوحي والإلهام التي سالت « فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر ، حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها » كما يقول .

اجل انه علم مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحثُ وأدى اليه الغوصُ ، وليس هو من علم الخطابة الذي موضوعه الاقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور الى رأي او صدهم عنه . ولا هو ايضاً من علم السياسة المدنية التي موضوعها تدبير المنزل او المدينة بما يجب بمقتضى الاخلاق والحكمة ، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه [3] .

انه علم مستنبط النشأة لم يقف ابن خلدون على الكلام في منحاه لأحدٍ من الخليقة ، لا لغفلتهم عن ذلك ، فلعلهم كتبوا فيه واستوفوه

١ — المقدمة ، جـ ١ صفحة ٢٦٤ — ٢٦٥ .
٢ — صفحة ٢٦٨ .
٣ — صفحة ٢٦٦ .

لم يصل الينـا . فالعلوم كثيرة والحكماء متعددون ، وما لم يصل الينـا من العلوم اكثر مما وصل [1] .

وكل ما وقع لابن خلدون من مسائل هذا العلم عند القدماء انمـا هي كلمات متفرقة لحكماء الخليقة غير مستوفاة ، ولكنها لا تخـلو من العبرة . وحتى كتاب ارسطو في (السياسة) ليس فيه شيء ذو بال ولا معطى حقـه من البراهين ، فضلاً عن أنـه مختلط بغيره . وكذلك نجد في كلام ابن المقفع وما يُستطرد في رسائله من ذكر السياسات ، الكثير من المسائل التي وردت في (المقدمة) ، ولكنها غـير مبرهنة ، فهو انما يذكرها على منحى الخطابة في اسلوب الترسل وبلاغة الكلام ، وهذا لا يغني في البحث العلمي . وكذلك لمس القاضي ابو بكر الطرطوشي في كتابه (سراج الملوك) هـذا العلم لمساً خفيفاً ، فبوّبه على ابواب تقترب من ابواب (المقدمـة) ومسائلها ، ولكنه لم يصادف فيـه الرمية ولا اصـاب الغرض ولا استوفى المسائل ولا اوضح الادلة ، انما هو يبوّب الباب للمسألة ثم يستكثر في الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس والهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم ، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً ، انمـا هو نقـل وتركيب شبيه بالمواعظ ، فكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه ، ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله . وأما ابن خلدون فانك اذا تأملت كلامه في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم عثرت في اثنائه على تفسير ما جاء عند غيره غامضاً ، وتفصيل اجماله مستوفىً بأوهب بيان وأوضح دليل وبرهان [2] .

ولا يمكننا بالطبع ان نأتي هنا على جميع مسائل هذا العلم عند ابن خلدون ، ولذلك فسنكتفي بأهمها .

---

١ — صفحة ٢٦٦ .

٢ — صفحة ٢٦٨ — ٢٦٩ .

نشأة العمران

ان الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم « الانسان مدني بالطبع » فالبشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم. واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومدّ كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، فيمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك ، فيقع التنازع المفضي الى المقاتلة وسفك الدماء وإزهاق الأرواح ، وتكون النتيجة انقطاع النوع الانساني ، وهو مما خصّه الباري سبحانه بالمحافظة وكتب له البقاء . لذلك يستحيل بقاء الناس فوضى دون حاكم يزعُ بعضهم عن بعض . وهذا الوازع يجب ان يكون واحداً منهم تكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان. وهذا معنى المُلك. وهو خاصةٌ للناس طبيعية لا بد لهم منها . وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد لما استُقرِيءَ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من اشخاصها متميز عن سائرها في خلقه وجثمانه ، إلا ان ذلك موجود لغير الانسان بمقتضى الفطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة [1] .

ان البشر لا بد لهم من الحكم الوازع . ويعتقد بعض الفلاسفة ان ذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر ، وانه لا بد ان يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف . وهذه القضية في نظر ابن خلدون غير برهانية ، اذ الوجود وحقيقة البشر قد تتم من دون نبوة وشرع سماوي ، بما يفرضه الحاكم لنفسه او بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته . فاهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون

---

١ — صفحة ٢٧٣ — ٢٧٤ .

بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب فانهم اكثر اهل الأرض ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة [1] .

هذا ورغم ان البواعث على الاجتماع والعمران واحدة عند الناس جميعا ، فإن المجتمعات مختلفة . والسبب في ذلك انهم لا يعيشون في اقليم واحد بل هم موزعون على اقاليم متعددة تختلف فيما بينها في طبيعة الارض والتربة والهواء وما ينتج عن ذلك من اختلاف وجوه المعاش وطريقة الحياة .

أثر الاقليم

يعزو ابن خلدون الى الاقليم تأثيراً خاصاً . فهو عنده أساس هام لمختلف الظواهر الاجتماعية . فالى اختلاف الاقاليم يرجع في نظره اختلاف الناس في الوانهم وجسومهم وميولهم وامزجتهم وسلوكهم وتصرفاتهم وكثير من صفاتهم البدنية والخلقية ، واليها يعود ما يميز المجتمعات بعضها من بعض في العادات والتقاليد والافكار وشؤون الاسرة ونظم الحكم والسياسة . فالامم تختلف الوانها ونشاطها وشجاعتها وكثرة عددها او قلته وما فطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها على سطح الارض من جبل او سهل او صحراء ، ومن منطقة باردة او حارة او معتدلة ، ومن منزل خصب الى واد غير ذي زرع .

لهذا يقسم ابن خلدون المعمور من الارض الى سبعة اقاليم متساوية في العرض مختلفة في الطول . فالاقليم الاول اطول مما بعده ، وكذا الثاني الى آخرها ، فيكون السابع اقصرها . وتضعف درجة العمران تبعاً لتوزيع الحرارة والبرودة في هذه الاقاليم : فكلما أفرط الحر او البرد قلّ العمران ، وكلما اعتدلا استفحل العمران واشتد . وهذه الاقاليم تبدأ من خط الاستواء. فالاقليم الاول والثاني اقل عمراناً مما بعدهما ، وما وجد من عمرانه فيتخلله الخلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منها . وأمم هذين الاقليمين وأناسيها ليست لهم الكثرة البالغة ، وامصاره ومدنه كذلك .

---

١ — صفحة ٢٧٥ .

والثالث والرابع وما بعدهما بخلاف ذلك : فالقفار فيهـا قليلة ، والرمال كذلك او معدومة ، وأممها وأناسيها تجوز الحد من الكثرة ، وأمصارهـــا ومدنها تجاوز الحد عدداً ، والعمران فيها مندرج مـا بين الثالث والسادس . والجنوب خلاء كله، وذلك لإفراط الحر وقلة ميل الشمس عن سمت الرؤوس[١] والعمران فيه اما ممتنع او ممكن أقلي . وكذلك الشمال حيث ينقطع التكوين لإفراط البرد والجماد . إلا أن الخلاء فيه اقل بكثير من الخلاء الذي في جهة الجنوب . وليس وراءه إلا الخلاء والقفار كالحـال فيما وراء الاقليم الاول من جهة الجنوب . فالحر يكون عند المسامتة، وما يقرب منها اكثر منه فيما بعد، لأن الضوء سبب الحر والتسخين . وإفراط الحر يفعل في الهواء تجفيفاً ويبساً يمنع من التكوين. وكلما نزلت الشمس عن المسامتة صار «الحر الى الاعتدال... فيكون التكوين ، ويتزايد على التدريج الى ان يفرط البرد في شدتـه ... فينقص التكوين ويفسد . إلا ان فساد التكوين من جهة شدة الحر اعظم منه من جهـة شدة البرد ، لأن الحر اسرع تأثيراً في التجفيف من تأثير البرد في الجمد ... وأن كيفية البرد لا تؤثر عند اولها في فساد التكوين كما يفعل الحر، إذ لا تجفيف فيها إلا عنـد الافراط بما يعرض لها حينئذ من اليبس كما بعـد السابع . فلهـــذا كان العمران في الربع الشمالي اكثر وأوفر ، والله اعلم »[٢] .

هذا وان تاريخ الحضارة يؤيد قول ابن خلدون بوجود علاقة وثيقـة بين درجـة الحرارة ودرجـة العمران : فالحضارات العريقة كالحضارة المصرية والبابلية والفارسية واليونانية والرومانية والعربيـة انمـا نشأت في الاقاليم المعتدلة وما جاورها وهي التي يسميها ابن خلدون بالاقليم الثالث والرابـع والخامس ، وما ذلك إلا لأن سكانها اعدل اجساماً وألواناً وأخلاقـاً وعقولاً وأدياناً ، حتى ان النبوات انما وجدت فيها كما يقول ابن خلدون .

---

١ – صفحة ٢٨٥ .

٢ – صفحة ٢٨٧ – ٢٨٨ .

أما ما يذكره ابن خلدون من ان استفحال العمران في الاقاليم المائلة الى البرودة أكثر منه في الاقاليم المائلة الى الحرارة فهو ايضاً صحيح ، وما ذلك إلا لأن الحرارة تسبب الخمول والكسل .

وعلى كل حال يؤكد ابن خلدون «ان المعمور من هذا المنكشف من الارض إنما هو وسطه : لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال . ولما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد ، وجب ان تتدرج الكيفية من كليهما الى الوسط فيكون معتدلاً . فالاقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس اقرب الى الاعتدال ، والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال ، والاول والسابع أبعد بكثير . فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات كالفواكه ، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الاقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال . وسكانها من البشر أعدل أجساماً والواناً واخلاقاً وادياناً . حتى النبوات فإنما توجد في الاكثر فيها ... واهل هذه الاقاليم اكمل لوجود الاعتدال لهم : فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم واقواتهم وصنائعهم ... ويبعدون عن الانحراف في عامة احوالهم . وهؤلاء اهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقَين والهند والسند والصين ، وكذلك الاندلس ومن قرُب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين ، ومن كان مع هؤلاء او قريباً منهم في هذه الاقاليم المعتدلة . ولهذا كان العراق والشام اعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات »[1] .

وهذا القول ينم عن ملاحظة دقيقة ما لبث ابن خلدون ان أيدها بالمقارنه بينها وبين سكان المناطق المختلفة عنها واثر المناخ في طريقة بنائهم للمساكن ومعاملاتهم ونظم معيشتهم ، وكلها لا تخرج في روحها عما نقرؤه في كتب الانثروبولوجيا وعلماء الاجناس المحدثين . ويستطرد ابن خلدون في كلامه على احوال المناطق البعيدة عن الاعتدال قائلاً :

---

١ - صفحة ٣٣٠ - ٣٣١ .

« واما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الاول والثاني والسادس والسابع فأهلها ابعد من الاعتدال في جميع احوالهم: فبناؤهم بالطين والقصب، واقواتهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من اوراق الشجر يخصفونها عليهم او الجلود ، وأكثرهم عرايا من اللباس ، وفواكه بلادهم وأدُمها غريبة التكوين مائلة الى الانحراف ... وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم . حتى ليُنقل عن الكثير من السودان اهل الاقليم الاول انهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب ، فانهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً . والسبب في ذلك انهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عَرَض امزجتهم وأخلاقهم من عَرَض الحيوانات العجم ، ويبعدون عن الانسانية مقدار ذلك [1] .

وكذلك احوالهم في الديانة ايضاً : فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جانب الاعتدال وهو في الاقل النادر : مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الاسلام وما بعده الى هذا العهد ، ومثل اهل مالي وكوكو والتكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالاسلام لهذا العهد...ومن سوى هؤلاء من اهل تلك الاقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً... فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم ، وجميع احوالهم بعيدة من احوال الاناسي قريبة من احوال البهائم » [2] .

والحر يورث ايضاً الخفة والطيش والحمق وكثرة الطرب . ويضرب ابن خلدون مثلاً لذلك بالسودان الذين نجدهم « مولعين بالرقص على كل توقيع ، موصوفين بالحمق في كل قطر » [3] كما يقول . والسبب في ذلك ان للهواء تأثيراً في اخلاق البشر . فالحرارة مفشية للهواء والبخار، مخلخلة له زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه.ومن هنا طيشه وخفته.

---

١ ـ صفحة ٣٣١ .
٢ ـ صفحة ٣٣٢ .
٣ ـ صفحة ٣٣٦ .

وهذا شبيه بما يحدث للمتنعمين بالحمامات اذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في ارواحهم فتسخنت لذلك ، حدث لهم فرح ، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشىء عن السرور . اما سكان التلول الباردة فانهم متحفظون لا يظهرون مشاعرهم ويتميزون بالرصانة والرزانة وبُعد النظر والتدبر في العواقب ، لا سيا امور المعاش فنراهم مطرقين اطراق الحزن يفرطون « في نظر العواقب ، حتى ان الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ويبكر الاسواق لشراء قوته ليومه مخافة ان يُرزأ شيئاً من مدخره »[1] .

هذا واذا كان الاقليم المعتدل هو اصلح الاقاليم للحياة فليس معنى هذا ان جميع الاقاليم المعتدلة يوجد بها الخصب ولا كلّ سكانها في رغد العيش ، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والحنطة والفواكه لزكاء المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران ، وفيها الارض الجدباء التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً . فطبيعة الارض والتربة لها دخل في الابدان والطباع والأخلاق.

ان سكان الارض الجدبة كأهل الحجاز مثلاً تجدهم يقتصرون في غالب احوالهم على الالبان فتعوضهم من الحنطة والحبوب والفواكه احسن معاض . وهم احسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش : فألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتمّ وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات . والسبب في ذلك ان كثرة الاغذية وكثرة الاخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بعد اقطارها في غير نسبة ، ويتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الاشكال من كثرة اللحم ، وتغطّي الرطوبات على الاذهان والأفكار بما يصعد الى الدماغ من ابخرتها الرديئة ، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال . فإنّا نجد اهل الاقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والفواكه يتصف اهلها غالباً بالبلادة في اذهانهم والترهل في اجسامهم .

---

١ ـ نفس المصدر والصفحة .

واعلم ان أثر هـذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حـال الدين والعبادة . فنجد المتقشفين من اهل البادية او الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذّ احسن ديناً وإقبالاً على العبادة من اهل الترف والخصب ، بل نجد اهل الدين قليلين في المدن والأمصار لمـا يعمّها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحم والأُدْم ولُـباب البُر . ويختص وجود العبـادة والزهادة لذلك بالمتقشفين في غذائهم من اهل البوادي. وكذلك نجد حال اهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والخصب . وكذلك نجـد هؤلاء المخصبين في العيش المنغمسين في طيباته من اهل البـادية وأهل الحواضر والأمصار اذا اصابهم القحط وأخذتهم المجاعة يسرع اليهم الهـلاك اكثر من غيرهم لأنهم لم يعتادوا قـلة الاقوات وفقدان الأدم واستعمال الخشن غير المألوف من الغذاء . وأمـا المتعودون على الخشونة والجوع فيسلمون من الهلاك الذي يعرض لغيرهم . فللمرء من دهره ما تعودا [1] .

ولابن خلدون نقد بارع لنظرية العبرانيين في لون أهـل السودان . فهو يبين ان هذا اللون أثر من آثار الاقليم والبيئة لا من آثار الخرافة القائلة بأنهم اسودوا لسواد أبيهم حـــام الذي انقلب اسود بدعوة ابيه نوح . يقول ابن خلدون :

« وقد توهم بعض النسابين ممن لا علم لديه بطبائع الكائنات ان السودان هم وُلـْد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من ابيـه ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه ؛ وينقلونه في ذلك حكايةً من خرافات القصّاص . ودعاء نوح على ابنه حام قـد وقع في التوراة ، وليس فيه ذكر السواد ، وإنما دعا عليه بأن يكون وُلـْده عبيداً لوُلـْد اخوته لا غير . وفي القول بنسبة السواد الى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهمـا في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات . وذلك ان هـذا اللون شمل اهل

---

١ ـ صفحة ٣٣٨ ـ ٣٤٤ .

الاقليم الاول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب »[1] .

وللإقليم أثر في بياض البشرة ايضاً . ويستشهد ابن خلدون على ذلك بأن نظير « هذين الاقليمين مما يقابلها من الشمال الاقليم السادس والسابع ، شمل سكانها ايضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال ... وتوسطت بينهما الاقاليم الثلاثة : الخامس والرابع والثالث ، فكان لها في الاعتدال – الذي هو مزاج المتوسط – حظ وافر . والرابع ابلغها في الاعتدال غاية لنهايته في التوسط كما قدمناه ، فكان لأهله من الاعتدال في خَلقهم وخُلقهم ما اقتضاه مزاج أهويتهم. وتبعه عن جانبيه الثالث والخامس وإن لم يبلغا غاية التوسط، لميل هذا قليلاً الى الجنوب الحارّ وهذا قليلاً الى الشمال البارد ، إلا انهما لم ينتهيا الى الانحراف. وكانت الاقاليم الاربعة منحرفة وأهلها كذلك في خَلقهم وخُلقهم . فالأول والثاني للحر والسواد ، والسابع والسادس للبرد والبياض ... »[2] .

هذه هي مجمل الآراء التي أبداها ابن خلدون في تأثير الاقليم في حياة البشر وكان فيها رائداً لعلماء الغرب . فهو المصدر الاول والأصيل لجميع البحوث المتصلة بدراسة البيئة وظواهر المناخ دراسة علمية ، لأنه اول من عالج بطريقة علمية ظواهر البيئة وبيّن آثارها في حياة السكان ونظمهم السياسية والاجتماعية والأخلاقية والعقلية . ثم أعقبه في اوروبا – ابتداء من القرن الثامن عشر – ثُلة من العلماء توفروا على دراسة هذه الظواهر وكشف قوانينها والوقوف على احوالها . وأول هؤلاء هو منتسكيو في كتابه (روح القوانين) . فقد اهتم هذا المفكر بدراسة القوانين ونظم الحكم وعلاقتها مع الاقليم والمناخ ، وبالغ في آثار البيئة الجغرافية في احوال العمران حتى لقد جعلها السبب الرئيسي في اختلاف الامم في الشرائع والقوانين والعادات والتقاليد ومستوى الحضارة وشكل الحكومة ونظم السياسة

---

١ – صفحة ٣٣٢ .

٢ – صفحة ٣٣٢ – ٣٣٣ .

والاقتصاد والحرب والأخلاق الخ . ونسب الى هذه البيئة عدداً من النظم المعقّدة التي لا يمكن تفسيرها بالرجوع الى عامل واحد فقط . وقد تعسف في هذا الاتجاه حتى انتهى الى نوع من (الحتمية) الصارمة التي تربط الصفات الاجتماعية بطبيعة الارض والمناخ وتستخلصها منها على وجه الضرورة . ثم جاء بعد منتسكيو آخرون ساروا على نهجه وأمعنوا في التعسف واغتصاب النتائج ، نذكر منهم على سبيل المثال لا للحصر فريدريك راتسل F . Ratzel وجان برون J. Brunhes من أعلام مدرسة الجغرافيا البشرية ، وديبون دي نمور D. de Nemours احد زعماء المذهب الفيزيوقراطي . واذا كان العلماء المعاصرون قد ثاروا على هذه الحتمية وطعنوا فيها فإن فضل السبق في ذلك انما يعود لابن خلدون ، إذ لم تنته بـه دراساته كما انتهت بغيره من الباحثين الى تلك الحتمية الصارمة التي تفسر الصفات الانسانية بالخصائص الجغرافية والمناخية وحدها . فهو لم يقتصر على عامل واحد هو عامل البيئة والاقليم يفسر به كل شيء ، بل ادخل في حسابه عوامل اخرى كالدين والعصبية والظروف الاقتصادية والتربية والتعليم وغير ذلك . كما إن التأثير لا يحدث من جانب واحد فقط ، جانب الطبيعة العمياء دون الانسان بل الانسان بدوره يؤثر هو ايضاً في الطبيعة ويجعلها أداة بين يديه وحافزاً ، بعد ان كانت قيداً يكبله بالأغلال . فهو الذي صنع التاريخ والحضارة بحكم اتصاله بالآخرين وبفضل التعاون وتضافر الجهود . فلولا الانسان لما كان تاريخ ولا كانت حضارة ، ولظلت الطبيعة عمياء بكماء ليس لها من الامر شيء . فبالانسان اصبحت كل شيء وغدا هو المتحكم فيها ، المسخّر لها ليصنع تاريخه وحضارته . هذا ما يقوله لسان حال فيلسوف التاريخ والحضارة في القرن الرابع عشر عبد الرحمن بن خلدون .

البدو والحضر

ان اهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلاحة والفراسة والزراعة والقيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج

فضلاتها . وهم يعيشون في القرى والارياف لأنها متسع لما لا تتسع له الحواضر في المزارع والمسارح للحيوان وغير ذلك . وهم في معاشهم إنمـا يقتصرون على الضروري من الاقوات والملابس والمساكن وسائر الاحوال والعوائد بالمقـدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غـير مزيد عليه . وهم يتخذون البيوت من الشعر والوبر او الشجر او من الطين والحجارة غير مزخرفة . فهم إنما قصدهم الاستظلال والكنّ والدفاءة، لا ما وراءه، وقد يأوون الى الغيران والكهوف . وأما اقواتهم فيتناولون منها يسيراً بعلاج او بغير عـلاج البتة ، إلا ما مسّته النار . فمن كان معاشه منهم في الزراعة والفلاحة كان المقام بـه اولى من الطعن ، وهؤلاء هم سكان المدر والقرى والجبال . ومن كان معاشه في السائمة كالغنم والبقر فهم ظُعنٌ في الاغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم ؛ فالتقلب في الارض اصلح بهم.وهم لا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة. وأما من كان معاشهم في الإبل فهم اكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً ، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا تكفي الإبل في قوام حياتها ، فضلاً عن ان الإبل تتأذى بالبرد في الشتاء ، فهي اصعب الحيوان فصالاً ومخاضاً وأحوجها الى الدفاءة، فيضطر القائمون عليها الى إبعاد النُّجعة وطلب الكلأ في مواضعه القاصية . وربمـا منعتهم الحامية عن ارتيـاد التلول فاوغلوا في القفار أنفةً ، فكانوا لذلك أشدّ الناس توحشاً . وهم ينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم . وهؤلاء هم العرب. وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب ، والاكراد والتركمان والترك بالمشرق ، إلا ان العرب أبعد نُجعة وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط [1] .

والبدو أبعد الناس عن اختلاط النسب وفساده . فالصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم ، وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الاحوال وسوء المواطن . فالقفر مكان الشظف والسغب حملتهم عليه الضرورة وربُيت فيه اجيالهم حتى صار لهم إلفاً وعادة وتمكّن

---

١ – المقدمة ٢ جـ ٢ صفحة ٤٠٧ – ٤١٣ .

خلقاً وجبلة . ولذلك لا ينزع اليهم احد من الامم ليساهم في حالهم ولا يأنس بهم انسان، بل لو وجد واحد منهم السبيل الى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه ، فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط انسابهم وفسادها [١] .

هذا وان اهل البدو اقرب الى الخير من الحضر الذين تلوثت نفوسهم بفنون الملاذّ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا . وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا فإنمــا ينحصر ذلك في المقدار الضروري ، لا في الترف ولا في شيء من اسباب الشهوات ودواعيها . وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق أقل بكثير ممــا نجده عند اهل الحضر . فهم اقرب الى الفطرة الاولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الخلق . ولذلك يسهل علاجهم عن علاج الحضر [٢] .

وكذلك اهل البدو اقرب الى الشجاعة من اهل الحضر ، لأن اهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة ، وانغمسوا في النعيم والترف ، ووكلوا امرهم في المدافعة عن اموالهم وأنفسهم الى واليهم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم ، واستناموا الى الأسوار التي تحوطهم . فلا تهيجهم هيعة [٣] ولا يُنفّر لهمصيد . فهم آمنون مطمئنون قد ألقوا السلاح ، وتوالت على ذلك منهم الاجيال ، وتنزّلوا منزلة النساء والولدان. وأما اهل البدو فإنهم لتفردهم عن الاسوار والابواب ، قائمون بالمدافعة عــن انفسهم لا يكلونها الى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم . وهكذا صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية ، يرجعون اليها متى دعاهم داعٍ او استنفرهم صارخ [٤] .

العصبية

وكلما كان الجيل اعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان اقرب الى التغلب

---

١ — صفحة ٤٢٥ .
٢ — المقدمة ، صفحة ٤١٤ — ٤١٥ .
٣ — الصوت المفزع .
٤ — صفحة ٤١٨ — ٤١٩ .

على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافأ في القوة . والذي يُحدد هذه القوة إنما هي العصبية . فالدفاع لا يصدق إلا اذا كان القائمون بـه اهل عصبية وأهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويُخشى جانبهم ، إذ نُعرة [1] كل احد على نسبه وعصبيته أهم . ومـــا جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي ارحامهم قوي في الطبائع البشرية ، وبهـــا يكون التعاضد والتناصر ، وتعظم رهبة العدو لهم . فالعدوان لا يُتوهم على احد مع وجود العصبة له [2] .

هذا وكل امر يُحمل الناس عليه من نبوة او اقامة ملك او دعوة ، لا بدّ فيه من العصبية . إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه ، لما في طبائع البشر من الاستعصاء ، والقتال لا بدّ فيه من العصبية .

والعصبية على نوعين : خاصة وعامة. فكل حي او بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام فبينهم ايضاً عصبيات اخرى لانساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم . والنـُعرة تقع سواء من اهل النسب الخاص او من اهل النسب العام ، إلا انهـــا في النسب الخاص أشد لقرب اللـُحمة [3] .

والعصبيات الخاصة ليست على درجة واحـدة من القوة ، ففيها العصبية الضعيفة والعصبية القوية والعصبية الاقوى فالأقوى . ولما كانت الرياسة لا تتم إلا بالغلـَب، والغلـَب إنما يكون بالعصبية، فقد وجب ان تنحصر الرياسة في العصبية الاقوى وتتم لأهلها . ولا تزال الرياسة فيهم ما داموا اقوياء . لأن كل عصبية منهم اذا احسّت بغـَلب عصبية الرئيس لهم اقروا بالإذعان والإتباع [3] .

والعصبية لا تـدوم على وتيرة واحدة من القوة والمنعَة ، بـل هي تتبع الحسب قوة وضعفاً وتدوم بدوامه . انهـا كائنة فاسدة ككل شيء في العالم

١ – النعرة هي الصياح في حرب او شر. والمقصود بها هنا التعصب لذوي الارحام ونجدتهم.
٢ – صفحة ٤٢٣ .
٣ – صفحة ٤٢٨ .

العنصري . فالعلوم تنشأ ثم تدرس . وكذلك الصنائع وأمثالها ، وكذلك الحسبُ ايضاً وبالتالي العصبية ، فإن نهايتها في اربعة اباء :

وذلك ان باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي اسباب كونه وبقائه ؟

وابنه من بعده مباشر لأبيه قد سمع منه ذلك وأخذه عنه ، إلا انه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المُعاني له ؛

ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصّر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد ؛

ثم اذا جاء الرابع قصّر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، وتوهم ان ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ، وإنما هو امر وجب لهم منذ اول النشأة بمجرّد انتسابهم، وليس بعصابة ولا بخلال، لما يرى من التجلة بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ، ويتوهم انه النسب فقط ، فيربأ بنفسه عن اهل عصبيته ويرى الفضل له عليهم ، وثوقاً بما فيه من استتباعهم وجهلاً بما اوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم . وهكذا يحتقرهم فينفضّون عنه ويحتقرونه بدورهم وينضمّون الى سواه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله . فتنمو فروع هذا وتذوي فروع الاول ، وينهدم بناء بيته [1] .

واشتراط الاربعة في الأحساب إنما هو في الغالب ، وإلا فقد يدثر البيت من دون الاربعة ويتلاشى وينهدم . وقد يتصل امرها الى الخامس والسادس ، إلا انه في انحطاط وذهاب . لكن الغالب اربعة اجيال : بانٍ ، ومباشر له، ومقلد ، وهادم . فقد جرت العادة على ان الاعقاب الاربعة غاية في الانساب والحسب [2] .

هذا وكثيراً ما يؤخذ على نظرية ابن خلدون في العصبية انها نظرية ضيقة

---

١ — صفحة ٤٣٥ - ٤٣٦ .

٢ — صفحة ٤٣٦ - ٤٣٧ .

جداً . فالعصبية بحسب اصحاب هـــذا المأخذ لا معنى لها بالنسبة الى مجتمع يوناني او روماني او حديث بل ينحصر معناها وأهميتها في المجتمعات القبلية . فهي لا تنطبق إلا على البيئات المنغلقة المنطوية على نفسها كالبدو الرُّحَّل الذين يضربون في الفيافي والقفار ولا ينفتحون على العالم الخارجي، بخلاف حياة الحضَر التي تفسح المجــال للاختلاط وتقوم فيها انواع متعددة من الروابط . بل حتى المجتمعات المنغلقة نفسها —ولا سيما بعض الشعوب البدائية— ليس من الضروري ان تعتمد في وحدتها على العصبية التي تعني صلة الرحم ورابطة الدم ، بل فيها نوع آخر من الروابط هو الرابطة الطوطمية ، أي انتساب اعضاء القبيلة — انتساباً معنوياً لا دموياً بالطبع — الى أب خرافي غير تاريخي قـــد يكون حيواناً وقد يكون نباتاً ، وقد يكون مظهراً من مظاهر الطبيعة .. وهكذا فالرابطة هنا معنوية لا تنحصر في رابطة الدم .

ان مصدر اساءة فهم ابن خلدون في هذه المسألة في نظرنا هو إرادة قصر معنى العصبية عنده على رابطة الدم والنسب وحدها . مـــع ان ابن خلدون نفسه لا يقصرها على هــذا المعنى ، بل يدخل فيها روابط اخرى قـد تكون اكثر اهمية . فهي عنده مجرد عامل ربط وجذب . انها نوع خاص من انواع العلاقات الاجتماعية، انها كل ما يؤدي الى وجود الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر فـيما بينها التعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة الى مناصرة اعضائها في « المهانعة والمدافعة » على حد تعبير ابن خلدون ، سواء كان ذلك بطريق الدم او بغير طريقه . فالعبرة إنمـــا هي في هذه « المهانعة والمدافعة » التي تتأتى بأشكال مختلفة وصور متباينة . فهي « إنما تكون من الالتحام بالنسب او ما في معناه » وهكذا فعبارة ابن خلدون « او ما في معناه » تُخرج العصبية عن مدلولها المتداوَل وتعطيها معنى اوسع يدخل فيه كل ما من شأنه ان يساعد على التماسك والتناصر ، وبالتالي كل ما تكون به « المهانعة والمدافعة » كالولاء والحلف مثلاً . ويؤيد ذلك قول ابن خلدون « ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نُعرة كل احد على اهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام

جارها او قريبهـا أو نسيبها » [1] فالولاء والحلف ليسا من النَّسب في شيء ومع هذا فهما داخلان في معنى العصبية . فاللُّحمة « الحاصلة من الولاء مثل لُحمة النسب او قريباً منها ... بمعنى ان النسب انما فائدته هـذا الالتحام الذي يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة والنُعرة ، وما فوق ذلك مستغنى عنه ، إذ النسب امر وهمي لا حقيقة له ، ونفعه انما هو في هـذه الوُصلة والالتحام » [2] . وتتحقق الوُصلة والالتحـام ايضاً بالرق والاصطناع . يقول ابن خلدون : « ان المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة انمـا يتم بالنسب لأجل التناصر في ذوي الارحام والقربى والتخـاذل في الاجانب كما قدمناه . والولاية والمخالطة بالرق او بالحلف تتنزل منزلة ذلك : لأن امر النسب وإن كان طبيعياً فانما هو وهمي ، والمعنى الذي كان به الالتحام انما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر احوال الموت والحياة . واذا حصل الالتحام بذلك جاءت النُعرة والتناصر ، وهذا مشاهَد بين الناس . واعتبِرْ مثله في الاصطناع : فانه يحدث بين المصطنِـع ومن اصطنعه نسبةٌ خاصة من الوُصلة تتنزل هـذه المنزلة وتؤكد اللُّحمة ، وإن لم يكن نسب فثمرات النسب موجودة . فاذا كانت هـذه الولاية بين القبيل وبين اوليائهم قبل حصول الملك ، كانت عروقها اوشج وعقائدها أصح ونسبها أصرح » . ويقول في هـذا المعنى ايضاً : « اذا اصطنع اهل العصبية قومـاً من غير نسبهم او استرقوا العبدان والموالي والتحموا بهم ... ضرب معهم اولئك الموالي المصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبتهم ، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها » . وقـال في وظيفة القضاء والنظر في المظالم بأنها لما كانت « من مراسم الدين » . فكانوا لا يولون فيهـا إلا من اهل عصبيتهم من العرب ومواليهم بالحلف او بالرق او

---

١ ـ صفحة ٤٢٤ .

٢ ـ صفحة ٤٣٣ ـ ٤٣٤ .

بالاصطناع ممن يوثق بكفايته او غنائه فيما يُدفعُ اليه »[1] .

وهكذا فالوُصلة والالتحام تأتيان اولاً وبالأصالة ، والنسب يأتي ثانياً وبالتبع . ومعنى ذلك ان كل ما يؤدي الى الوصلة والالتحام هو المقصود بالذات ، اما النسب فيأتي بالعرَض . فالنسب انما هو مَثَل من أمثلة الترابط وليس عَلَماً عليها كلها ، مستغرِقاً لجميعها . فهناك اذن رابطة النسب ، وهناك رابطة الحلف والولاء ، وهناك رابطة الري والاصطناع . هذه هي الروابط التي كانت معروفة على عهد ابن خلدون والتي تدخل في مفهوم العصبية عنده . ولئن كانت هناك روابط اخرى لم يذكرها كرابطة الطوطم ورابطة الحزب والمبدأ السياسي وسائر انواع الروابط التي تجمع الشمل وتلم الشعث ، فهذه الروابط داخلة في مفهوم العصبية عنده بالقوة ، ما دام ان المقصود بالعصبية انما هو الوُصلة والالتحام كما تقدم . واذا كان ابن خلدون لم يذكر هذه الروابط الاخيرة فما ذلك إلا لأنها لم تكن معروفة لعهده ، وحسبه انه ذكر أمثلة على الترابط الذي يكون بالعصبية دون ان يستغرقها جميعاً .

وعلى ذلك فاذا قال ابن خلدون ان الوصول الى الحكم انما يكون بالعصبية ، فمعنى ذلك انه انما يحتاج الى نوع من التأييد والمناصرة ، اما ان يتصدى احد للحكم دون مساندة من اهله وقبيله فهو واهم . والعصبية بهذا المعنى الواسع لا تزال عنصراً اساسياً في مفهوم الحكم بمدلوله الحديث سواء كان حكماً فردياً واستبدادياً ام برلمانياً ديمقراطياً . فلا بد لمن يتصدى للحكم اليوم ان يرشحه حزب معين او كتلة خاصة « حتى تقع المناصرة والنُعرة » . فالجماعة التي تدين بمبدأ واحد وتنادي بشعار واحد يكون التناصر بين اعضائها اقوى وأشد من اي جماعة اخرى لا يجمعها مبدأ ولا تربطها عقيدة . هذا فيما نرى كل ما يقصد ابن خلدون بالعصبية . فلئن لم يعرفها اليونان والرومان قديماً

---

١ ـ صفحة ٥٧٣ .

والمجتمعات الراقية اليوم ، بمعنى رابطة الدم ، فقد عرفوها بمعنى رابطة الحلف والولاء ورابطة الرق والاصطناع ، ورابطة الحزب والمبدأ والعقيدة .

الدولة

هذا والغاية التي تجري اليها العصبية انما هي الملك والدولة . وذلك لأن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل امر يُجتمع عليه . ولما كان الناس بفطرتهم يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد ان يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية ، وإلا لم تتم قدرته على ذلك ، وهذا التغلب هو المُلك . ويفرق ابن خلدون هنا بين الملك والرياسة . فالرياسة انما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في احكامه ، وأما المُلك فهو التغلب والحكم بالقهر . وصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها . فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل الى التغلب والقهر موطأً سهلاً لم يتركه لأنه مطلوب للنفس، ولا سبيل له الى الملك إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً [1] .

ثم ان القبيل الواحد وإن كان فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة ، فلا بد من عصبية تكون اقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها حتى تصير كأنها عصبية واحد كبرى [2] .

ثم اذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على اهل عصبية اخرى بعيدة عنها . فان كافأتها او مانعتها وقع القتال بينها ، وان غلبتها واستتبعتها التحمت بها وزادت قوة الى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الاولى وأبعد . وهكذا دائماً لا تزال تكبر وتتسع حتى تكافيء بقوتها قوة الدولة التي تسعى العصبية الى ابتلاعها . فان ادركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من اولياء الدولة اهل العصبيات ، استولت عليها وانتزعت الامر من يدها وصار المُلك اجمع لها . وان انتهت

١ ـ صفحة ٤٣٩ .

٢ ـ صفحة ٤٣٩ ـ ٤٤٠ .

قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها الى الاستظهار والاستعانة بأهل العصبيات الاخرى ضمتها الدولة اليها وانتظمتها في اوليائها تستظهر بها على تحقيق مقاصدها ، وذلك كما وقع للترك في دولة بني العباس [١] .

وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق – كالانغماس في الترف والنعيم وحصول المذلة – وقفت في مقامها [٢] .

واعلم ان هذه الاطوار طبيعية للدول . فان الغلب الذي يكون بـه المُلك انما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وقوة الشكيمة ، ولا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة . فطور الدولة من اولها بداوة . ثم اذا حصل المُلك تبعه الرفه واتساع الاحوال. والحضارة انما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والأثاث والأبنية وعوائد المنزل وأحواله . فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً ، وتتكثر بأختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد . فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورةً ، لضرورة تبعية الرفه للمُلك [٣] .

والخلاصة ان البدو اصل للمدن والحضر وسابق عليهما ، لأن اول مطالب الانسان انما هو الضروري ، ولا ينتهي الى الكمال والترف إلا اذا كان الضروري حاصلاً . فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة . ثم اذا اتسعت احوال البدو المنتحلين للمعاش الطبيعي وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه وتم لهم الملك ، عاجوا الى الدعة وسكنت اليها نفوسهم واستكثروا من الاقوات والملابس والتأنق فيها ، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار. ثم تزيد احوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف التي تبلغ مبلغها

---

١ – صفحة ٤٤٠ .
٢ – صفحة ٤٤١ – ٤٤٤ .
٣ – صفحة ٤٨٨ .

في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة ، واتخاذ القصور والمنازل الفخمة والتطاول في البنيان . هؤلاء هم الحضَر ومعناه الحاضرون اهل الامصار والبلدان . ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة ، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من اهل البدو . ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري اليها ، وينتهي بسعيه الى مقترحه منها . فهو انما يريد ان يتخلص من السغب ونكد العيش وشظف الاحوال ليتقدم الى الخصب وغضارة النعيم ، وما دري ان ذلك من شأنه ان يوهن الدولة ويؤذن بخرابها وذهاب البأس من أهلها .

هكذا تنتقل الدولة من البداوة الى الحضارة ، إذ إن طور الحضارة في المُلك يتبع طور البداوة ضرورةً ، لضرورة تبعية الرفه للملك [1] .

ومن هنا نظرية ابن خلدون في اعمار الدولة . فالدولة لها اعمار طبيعية كما للأشخاص ، وهي في الغالب لا تعدو اعمار ثلاثة اجيال . والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط ، وهو بلوغ سن الاربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته [2] .

وإنما قال ابن خلدون ان عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة اجيال لأن الجيل الاول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد . فلا تزال بذلك سَوْرة العصبية محفوظة فيهم ، فحدهم مرهف ، وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون [3] ؛

والجيل الثاني تحوّل حالهم بالمُلك والترفه من البداوة الى الحضارة ، ومن الشظف الى الترف والخصب ، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة .

---

١ ـ صفحة ٤٠٨ و ٤١٣ .
٢ ـ صفحة ٤٨٥ .
٣ ـ صفحة ٤٨٦ .

فتنكسر سَوْرَةُ العصبية بعض الشيء ، وتؤنس منهم المهانة والخضوع . لكن يبقى لهم مع ذلك الكثير من صفات العصبية بما ادركوا الجيل الاول وباشروا احوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم الى المجد ، ومراميهم في المدافعة والحماية ، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ؛

وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته بما بلغوه من النعيم وغضارة العيش . فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم او تسقط العصبية بالجملة ، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ، فاذا غزاهم غازٍ لم يقاوموا مدافعته . فيحتاج صاحب الدولة حينئذ الى الاستظهار (الاستعانة) بسواهم من اهل النجدة ويستكثر الموالي ، ويصطنع من يُغْني عن الدولة بعض الغَناء ، حتى يتأذن الله بانقراضها ، فتذهب الدولة بما حملت .

فهذه كما ترى ثلاثة اجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها [1] .

ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مرَّ من ان المجد والحسب انما هو في اربعة آباء .

وهذه الاجيال الثلاثة عمرها مئة وعشرون سنة على ما مر . ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر - بتقريب قبله او بعده - إلا ان عرض لها عارض آخر من فقدان الغازي المطالب بها ، فيكون الهرم عدئذ حاصلاً مستولياً لكن الطالب لم يحضرها ، ولو قد جاء لما وجد مدافعاً [2] .

ويقول ابن خلدون في وصف هذا الهرم بأنه من الامراض المزمنة ، التي لا يمكن علاجها لأنه امر طبيعي في الدولة ، والأمور الطبيعية لا تتبدل . وقد يتنبه كثير من الاهل الدول ممن له يقظة في السياسة فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن انه مما يمكن علاجه وارتفاعه،

---

١ - صفحة ٤٨٦ - ٤٨٧ .

٢ - صفحة ٤٨٧ .

فيأخذ نفسه باستدراك ما وقع للدولة واصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويظن انـــه إنما لحقها بتقصير من قبله من اهل الدولة وغفلتهم. ولكن هيهات! وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع عنها، فيومض ذُبالها ايماضة الخمود، كما يقع في الذُبال المشتعل، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض ايماضة توهم انها اشتعال، وما هي في الحقيقة الانطفاء [1].

ويؤكد ابن خلدون نظريته في اعمـــار الدولة على نحو آخر يختلف قليلاً عن النحو السابق في زيادة التفصيل. فالدولة تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلقاً من احوال ذلـك الطور لا يكون مثله في الطور السابق، لأن الخُلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيـــه كما يقول ابن خلدون [2]. وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة اطوار:

الطور الاول: طور الظفر بالبُغية وغلَب المدافع والممانع، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من ايـدي الدولة السابقة. فيكون صاحب الدولة في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك مقتضى العصبية التي وقع بهـا الغلَب وهي لم تزل بعد بحالتها؛

الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عـن التطاول للمساهمة معه والمشاركة في الحكم. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلـك لجدع انوف اهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه. ولا يزال يدافعهم عن الأمر ويردهم على اعقابهم حتى يقر الأمر في نصابـه ويفرد اهل بيته بما يبني من مجده؛

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك ممـا تنزع

---

١ – صفحة ٦٩٢ – ٦٩٣.

٢ – صفحة ٤٩٣.

طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت . فيستفرغ وسعه في الجبـاية وضبط الدخل والخرج واحصاء النفقات والقصد فيها ، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والامصار المتسعة والهياكل المرتفعة ومنح الجوائز والهـدايا للوفود وأشراف الامم ووجوه القبائل ، وبث المعروف في اهله ، هـذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته وجنوده في احوالهم بالمال والجاه وأدرار ارزاقهم . وهذا الطور آخر اطوار الاستبداد من اصحاب الدولة ، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم ، موضحون الطرق لمن بعدهم ؛

الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة . ويكون صاحب الدولة فيه قانعاً بما بنى اولوه ، مسالماً لأنظاره من الملوك والحكام مقلداً للماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ، ويرى في الخروج عن تقليدهم فساد امره وأنهم أبصر بما بنوا في مجده ؛

الطور الخامس : طور الإسراف والتبذير . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع اولوه في سبيل الشهوات والملاذّ والكرم على بطانته والتقتير على جنده ، واصطناع اخدان السوء ، وتقليدهم جليل الاعمـال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية . وكل اولئك مؤذن باهتضام الدولة ، وعلامـة على المرض المزمن فيها فساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها ، ومرض قلوب اهل الدولة حينئذ من الامتهان وعداوة السلطان . فيضطغنون عليه ويتخاذلون عن نصرته ويتربصون به الدوائر . وهكذا يكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون ، وهادماً لما كانوا يبنون . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا يُطمع في برئها منه ، الى ان تنقرض ويذهب رسمها[1] .

منازع الملك

ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك كما قدمنا . وإذا كان

---

١ – صفحة ٤٩٣ – ٤٩٦ .

الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمماتها ايضاً ، وهي الخلال الحميدة ، لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الاعضاء ، او ظهوره عرياناً بين الناس . واذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً من اهل البيوت والاحساب ، فما ظنك بأهل المُلك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب ؟ فإذا كانت القبيلة إنما همها ان تستولي على النعمة وتشارك اهل النعيم والخصب في نعيمها وخصبها دون ان تسمو آمالها الى شيء من منازع الملك ولا اسبابه ، ذهبت خشونة البداوة فيها وضعفت عصبية افرادها وبسالتها فآذنوا بالإنقراض . فالمُلك إنما يحصل بقوة العصبية وسورة الغلب وإذعان الآخرين لها ، وكل ما يفل الحد ويكسر الشوكة يبيد خضراءها ويذهب بريحها[1] .

ومن طبيعة الملك الانفراد بالمجد ، وذلك لأن الملك إنما هو بالعصبية ، والعصبية تتألف من عصبيات كثيرة تكون احداها اقوى من سائرها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعاً في ضمنها ، وبذلك إنما يكون الاجتماع والغلب ، وبذلك إنما تكون الدول . وتلك العصبية إنما تكون لقوم اهل بيت ورياسة فيهم ، ولا بدّ ان يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم . وعندئذ يستيقظ فيه خلق الكبر والأنفة ، فيأنف من المساهمة والمشاركة مع غيره ، ويجيء بعد ذلك خلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم . فتجدع حينئذٍ انوف العصبيات وتفلج شكائمهم عن ان يسموا الى مشاركته في التحكم ، وتُقرع عصبيتهم عن ذلك ، فينفرد بالمجد ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملاً ويستبد به دونهم[2] .

كذلك من طبيعة الملك الترف : لأن الأمة اذا تغلبت وملكت ما بأيدي اهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها ، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون

---

١ — صفحة ٤٣٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٨ .

٢ — صفحة ٤٧٩ — ٤٨٠ .

ضرورات العيش وخشونته الى نوافـــله ورقته وزينته ، ويتفاخرون في المطاعم والملابس والفرش والآنية . وعلى قـدر ملكهم يكون حظهم من ذلك وترفهم فيه [١] .

ومن طبيعة الملك ايضاً الدعة والسكون . وذلك ان الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة ، والمطالبة غايتها الغلب والملك واذا حصلت الغاية انقضى السعي اليها . قال الشاعر :

عجبت لسعي الدهر بيني وبينها   فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر

وهكذا فإذا حصل الملك اقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه ، وآثروا الراحة والسكون والدعة ، ورجعوا الى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس . فيبنون القصور ، ويجرون المياه ، ويغرسون الرياض ، ويستمتعون بأحوال الدنيا ، ويؤثرون الراحة على المتاعب ، ويتأنقون في احوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا ، ولا يزال ذلك يتزايد فيهم الى ان يتأذن الله بأمره [٢] .

وعلى كل حال ان الدولة في اول امرها تكون بعيدة عن منازع الملك لأنه لا بدّ لها من العصبية التي بها إنمـــا يتم امرها ويحصل استيلاؤها ، والبداوة هي شعار العصبية . والدولة ان كان قيامها بالدين فإنه بعيد عن منازع الملك ، وإن كان قيامها بعز الغلب فقط ، فالبداوة التي بها إنمـــا يحصل الغلب ، بعيدة ايضاً عن منازع الملك ومذاهبه . فإذا كانت الدولة في اول امرها بدوية ، كان صاحبها على حال الغضاضة والبداوة والقرب من الناس وسهولة الإذن [٣] .

فإذا رسخ عزه وصار الى الانفراد بالمجد واحتاج الى ان يخلو الى نفسه عن الناس للحديث مع اوليائه في خواص شؤونه لـما يكثر حينئذٍ من

---

١ — صفحة ٤٨٠ — ٤٨١ .
٢ — صفحة ٤٨١ .
٣ — صفحة ٦٨٧ .

بحاشيته ، طلب الانفراد عن العامة ما استطاع واتخذ الإذن ببابه على من لا يأمنه من اوليائه وأهل دولته ، واتخذ حاجباً له عن الناس يقيمه ببابه لهذه الوظيفة .

ثم اذا استفحل الملك وجاءت مذاهبه ومنازعه استحالت خلق صاحب الدولة الى خلق الملك ، وهي خلق غريبة مخصوصة يحتاج مباشرها الى مداراة الملوك ومعاملتهم بما يجب . وربما جهل تلك الخلق بعض من يباشر هؤلاء الملوك فوقع فيما لا يرضيهم فسخطوه وصاروا الى حالة الانتقام منه . فانفرد بمعرفة هذه الآداب الخواص من اوليائهم وحجبوا غير اولئك الخاصة عن لقاء الملوك في كل وقت ، حفظاً على هؤلاء من معاينة ما يسخطهم ، وعلى الناس من التعرض لعقابهم . فصار لهم حجاب آخر يفضي الى مجالس الاولياء فقط ويحجب دونه مَنْ سواهم من العامة . والحجاب الاول يكون في اول الدولة ، كما حدث لأيام معاوية وعبد الملك وخلفاء بني امية . ثم لما جاءت دولة بني العباسي وجدت الدولة من الترف والعز ما هو معروف ، وكملت خلق الملك على ما يجب فيها ، فدعا ذلك الى الحجاب الثاني ، وصار بباب الخلفاء داران : دار الخاصة ودار العامة . ثم حدث حجاب ثالث وهو عند محاولة الحجرة على صاحب الدولة والاستبداد عليه . بحجب بطانته وخواص اوليائه عنه . وهذا الحجاب لا يقع في الغالب إلا في اواخر الدولة ، ويكون دليلاً على هرم الدولة ونفاد قوتها .

وجوه الكسب

ان الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويموّنه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه الى أشده الى كبره . ويد الانسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف في الارض . وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك . وما حصلت عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بِعوَض . فالانسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته

يدفع الاعواض عنها . وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله ، إلا انه حق الزراعة لا بدّ من سعيه معها [1] .

وقد خلق الله الذهب والفضة قيمةً لكل متموّل ، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب ، وان اقتنى الانسان سواهما في بعض الاحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما ، لأن قيمتهما الذاتية ثابتة في رأي ابن خلدون [2] ، فلا يقع لهما ما يقع لغيرهما من حِوالة (تغير) الاسواق التي هما عنها بمعزل . فهما اصل المكاسب ، وهما القِنية والذخيرة [3] .

ولا بد في كل مكسوب ومتموَّل من العمل الانساني ، وإلا لم يقع انتفاع . واذا فُقدت الاعمال او قلَّت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب ؛ ألا ترى الى الامصار القليلة السكان كيف يقلّ الرزق والكسب فيها او يُفقد لقلة الاعمال الانسانية . وكذلك الامصار التي يكون عمرانُها اكثر يكون اهلها اوسع احوالاً وأشد رفاهية لكثرة الاعمال فيها [4] .

ثم ان تحصيل الرزق وكسبه .

إما ان يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون مُتعارَف ، ويسمى حينئذ مغرماً وجباية ؛

وإما ان يكون من الحيوان الوحش باقتناصه وأخذه برميه من البر او البحر ، ويسمى اصطياداً ؛

وإما ان يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله (منتجاته) المنصرفة بين الناس في منافعهم ، كاللبن من الانعام ، والحرير من دودة القز ، والعسل من النحل ، او ان يكون من النبات في الزرع والشجر

---

١ — المقدمة ، جـ ٣ صفحة ٨٩٣ — ٨٩٥ .

٢ — وهو رأي فاسد لأن قيمتها تتغير تبعاً لعوامل عدة .

٣ — صفحة ٨٧٦ .

٤ — صفحة ٨٩٧ — ٨٩٨ .

بالقيام عليه واعداده لاستخراج ثمره ، ويسمى هذا كله فلاحة . فالفلاحة عند ابن خلدون تشمل اذن الزراعة وتربية الحيوان ؛

وإما ان يكون الكسب من الاعمال الانسانية ، امـا في مواد معينة وتسمى الصنائع (من كتابة ونجارة وخيـاطة وحياكة الخ) او في مواد غير معينة ، وهي جميع الامتهانات والتصرفات ؛

وإما ان يكون في البضائع واعدادها للاعواض ، اما بالتقلب بها في البلاد او احتكارها وارتقاب حوالة الاسواق فيها ، ويسمى هذا تجارة .

فهذه وجوه المعاش وأصنافه .

فأمـــا الفلاحة فهي اقدم وجوه المعاش ، إذ هي بسيطة وطبيعية وفطرية ، لا تحتاج الى نظر ولا الى علم . ولذلك لا ينتحلها احد من اهل الحضر في الغالب ولا من المترفين ، والذي ينتحلها يختص بالمذلة .

وأما الصنائع فهي متأخرة عن الفلاحة لأنهـا تتصرف فيها الافـكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالباً إلا في اهل الحضر . والصنائع منها البسيط ومنها المركب ، والبسيط هو الذي يختص بالضروريات ، والمركب هو الذي يكون للكاليات . والصنائع في الامصار الصغيرة ناقصة ، ولا يوجد منها إلا البسيط . فاذا تزايدت حضارتها ودعت امور الترف فيها الى استعمال الصنائع اخـذت في النضج والتكامل بمقدار استفحال العمران . فالصنائع انما تكمل وتستجاد بكمال العمران الحضري وكثرته .

وأما التجارة فانها وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها انما هي تحيلات في الحصول على مـــا بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة . والتاجر امـا ان يختزن السلعة ويتحين بهـا حوالة الاسواق من الرخص الى الغلاء فيعظم ربحه ، واما ان ينقلها الى بلد آخر تنفق فيه تلك السلعة اكثر من بلده الذي اشتراها فيه فيعظم ربحه ايضاً [1] .

●

---

١ — صفحة ٨٩٨ — ٩٠٠ ، ٩١٥ ، ٩٢٤ .

هذا وقد ربط ابن خلدون وجوه المعاش بسائر وجوه النشاط الانساني ودرس دراسة علمية قيمة مختلف الظواهر الاقتصادية . وقد رأينا طرفاً من هذه الدراسة عند كلامه على البدو والحضر وحياة كل منها .

والحق ان الذين كتبوا في المسائل الاقتصادية قبل ابن خلدون لم تكن كتاباتهم تتصف بصفات البحث العلمي للظواهر الاقتصادية ، وإنما كل ما كتبه القدماء في هذا الشأن من اغريق او رومان او عرب ، كان من قبيل الدراسات الاخلاقية او الابحاث التشريعة .

اما ابن خلدون فإنه اول من توفر على دراسة هذه الظواهر دراسة علمية منهجية عمادها الكشف عن الاسباب ومقارنة النتائج للوصول الى القوانين التي تحكم هذه الظواهر وتضبط سيرها . وقد تمخضت هذه الدراسة عن نظريات عميقة سبقت عصرها بقرون عديدة ولا تزال صادقة حتى اليوم . ولئن كان العلم قد تجاوزها بسبب تعقد الاقتصاد الحديث وتطور المجتمعات الصناعية ودخول عوامل جديدة لها اثرها البالغ في تكييف البنيان الاقتصادي في المجتمعات المعاصرة ، فلا تزال تثير الانتباه حتى اليوم لما فيها من نظرة علمية رائدة وتفكير منهجي رصين ، ولأنها الاساس لكل دراسة مادية واقعية لظواهر الاقتصاد .

ينحو ابن خلدون منحى في الاقتصاد يتضمن بذور المذهب المعروف باسم (المادية التاريخية) لكارل ماركس . فهو يرى « ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش [1] » اي ان اختلاف طرق المعيشة ووسائل الانتاج بين الناس هو السبب في اختلاف احوالهم . فالأساس الاقتصادي اذن هو الذي يفسر بالدرجة الاولى ما نرى بين الناس من تباين وتنوع .

ومما يلفت النظر ان ابن خلدون يربط بين دواعي الاجتماع ودواعي الاقتصاد والحاجة الى تقسيم العمل ، فيعود بها جميعاً الى بداية واحدة

---

١ — المقدمة ، ج ٢ صفحة ٤٠٧ .

ومنطلَق واحد . فالاقتصاد قديم قدم قانون تقسيم العمل ، وهـذا قديم قدم الاجتماع الانساني . فهذه الاطراف الثلاثة عند ابن خلدون متداخلة متضايقة يشدّ بعضها بعضاً ويدعو بعضها بعضاً . فلنستمع اليـه يتابع عبارته السابقة قائلاً : « فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي . فمنهم من ينتحل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيـام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها »[1] .

واذا كان اختلاف طرق المعيشة بين النـاس هو السبب في اختلاف احوالهم ، فان اختلاف البدو عن الحضر انما يرجع الى ان البـدو « هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الانعـام وأنهم مقتصرون على الضروري من الاقوات والملابس والمساكن وسائر الاحوال والعوائد ... فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح ، كان المقام بـه اولى من الظعن ... ومن كان معاشه في السائمة مثـل الغنم والبقر فهم ظُعَّن في الاغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم ، فالتقلب في الارض اصلح بهم ... ولا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة ... وأمـا من كان معاشهم بالإبل فهم اكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً ، لأن مسارح التلول ونباتهـا وشجرها لا يستغني بها الابل في قوام حياتهـا عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة والتقلب فصل الشتاء في نواحيـه ، فراراً من أذى البرد الى دفاءة هوائه وطلبـاً لماخض النتاج في رماله ... فكانوا لذلك اشد الناس توحشاً ، وينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العُجم . وهؤلاء هم العرب ، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب ، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق . إلا ان العرب أبعد نُجعة وأشد بداوة ، لأنهم مختصون بالقيام على الابل فقط »[2] .

---

١ – المقدمة ، جـ ٢ صفحة ٤٠٧ .

٢ – صفحة ٤١٢ – ٤١٣ .

ومعنى هذا ان العامل الاقتصادي هو المسؤول عما نرى في البدو عامة والعرب خاصة من توحش. فالعرب لا ينعزلون في القفار اذن لأنهم متوحشون بطبيعتهم، بل ان التوحش قد عرض لهم بسبب عامل اقتصادي بحت وهو ان ابلهم لا تستغني في « قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة، والتقلب فصل الشتاء في نواحيه، فراراً من أذى البرد الى دفاءة هوائه وطلباً لماخض النتاج في رماله » كما تقدم في النص السابق.

فما تسميه بمزاج الأمة او بطبيعتها شأنه إذن شأن سائر النظم الاجتماعية في نظر ابن خلدون، لانه ايضاً نتيجة لوسائل الانتاج المستعملة عندها وعوائد حياتها. فهذا المزاج وهذه الطبيعة ليسا امراً نهائياً لا يتغير ولا يتبدل، وانما هو وليد وسائل الانتاج. فاذا تبدلت هذه الوسائل عند أمة تبدلت نظمها الاجتماعية وعوائد حياتها وتغير مزاجها السابق. وقد قال ابن خلدون فعلاً ان « الجيل الواحد تختلف احواله في ذلك باختلاف الاعصار. فكلما نزلوا الارياف وتفنقوا النعيم وألِفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم. واعتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الظباء والبقر الوحشية والحُمُر، اذا زال توحشها بمخالطة الآدميين واخصب عيشها، كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة، حتى مشيتها وحسن اديمها. وكذلك الآدمي المتوحش اذا آنس وألِف. وسببه ان تكوُّن السجايا والطبائع انما هو عن المألوفات والعوائد » [1] « واصله ان الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه في الاحوال حتى صار خُلقاً وملكة وعادة تنزّل منزلة الطبيعة والجِبِلّة » [2].

وللعامل الاقتصادي في نظر ابن خلوون دَخل في الاجسام والاخلاق

١ — صفحة ٤٣٨.
٢ — صفحة ٤١٩.

والعقول والعبادة . فاختلاف احوال العمران في الخصب والجوع له آثار بعيدة المدى في أبدان البشر واخلاقهم وعقولهم ودينهم . ولذلك نجد « الفاقدين للحبوب والأدُم من اهل القفار احسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من اهل التلول المنغمسين في العيش : فألوانهم اصفى وأبدانهم أنقى ، واشكالهم أتم واحسن ، واخلاقهم أبعد من الانحراف ، واذهانهم أثقب في المعارف والادراكات ... فإنا نجد اهل الاقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدُم والفواكه يتصف اهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم . وهذا شأن البربر المنغمسين في الأدُم والحنطة مع المتقشفين في عيشهم المقتصرين من الشعير او الذرة ... فتجد هؤلاء احسن حالاً في عقولهم وجسومهم . وكذا اهل بلاد المغرب على الجملة المنغمسون في الادم والبُر مع اهل الاندلس المفقود بأرضهم السمن جملةً ، وغالب عيشهم الذرة : فتجد لأهل الاندلس من ذكاء العقول وخفة الاجسام وقبول التعليم ما لا يوجد لغيرهم .

« واعلم ان أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة . فنجد المتقشفين من اهل البادية والحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ احسن ديناً وإقبالاً على العبادة من اهل الترف والخصب . بل نجد اهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمّها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحمان والادُم ولباب البُر . ويختص وجود العُبّاد والزُهّاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من اهل البوادي . وكذلك نجد حال اهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والخصب . وكذلك نجد هؤلاء المخصبين في العيش المنغمسين في طيباته من اهل البادية وأهل الحواضر والأمصار ، اذا نزلت بهم السنون وأخذتهم المجاعات يسرع اليهم الهلاك اكثر من غيرهم ... »[1] .

---

١ — المقدمة ، ج ١ صفحة ٣٣٨ — ٣٤٠ .

وهذه ملاحظة قيّمة لابن خلدون يؤيدها علم الصحة الى حد بعيد . فـــان عدداً كبيراً من الامراض التي تصيب الانسان كأمراض الكبد والكليتين وضغط الدم وتصلب الشرايين إنما سببها الافراط في الطعام والإكثار من المآكل الدسمة ، مما يؤدي الى تراكم السموم في الجسم وإجهاد الأجهزة التي تقوم بإفراز العصارات المختلفة لهضمه . كما ان ذلك يؤدي من ناحية اخرى الى الترهل ويضعف قدرة المرء على الحركة ، وينتج عــن ذلك الخمولُ وبلادةُ الذهن وغلظُ القريحة » .

ويحلل ابن خلدون تحليلاً اقتصادياً فذاً في مواضع مختلفة من (المقدمة) كيف يكون الترف والدعة ، وبالتالي كيف يكون العامل الاقتصادي ، نذيراً بهرم الدولة فيقول :

« ان طبيعة الملك تقتضي الترف كما قدمناه ، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقــاتهم على أعطياتهم ولا يفي دخلهم بخرجهم ، فالفقير منهم يهلك ، والمترَف يستغرق عطاءه بترفه ، ثم يزداد في اجيالهم المتأخرة الى ان يكثر العطاء كله عن الترف وعوائده ، وتمسّهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب ، فلا يجدون وليجة عنها ، فيوقعون بهم العقوبات وينتزعون ما في أيدي الكثير منهم يستأثرون بــه عليهم ، او يؤثرون به ابناءهم وصنائع دولتهم ، فيضعفونهم لذلك عن اقامة حوالهم ويضعف صاحب الدولة بضعفهم .

« وأيضاً اذا كثر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم ، احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان الى الزيادة في اعطياتهم حتى يسدّ خللهم ويزيح عللهم . والجباية مقدارها معلوم ، ولا تزيــد ولا تنقص ، وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً . فاذا وزعت الجباية على الاعطيات ، وقــد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بمــا حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم ، نقص عــدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات . ثم يعظم الترف وتكثر مقــادير

الاعطيات لذلك ، فينقص عدد الحامية ، وثالثاً ورابعاً الى ان يعود العسكر الى أقل الأعداد ، فتضعف الحماية لذلك ، وتسقط قوة الدولة ، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول او من هو تحت يديها من القبائل والعصائب ، ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته .

« وأيضاً فالترف مفسد للخُلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها ... فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه ، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر ، فتكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته ، وتأخذ الدولةَ مبادىءُ العطب ، وتتضعضع احوالها وتنزل بها امراض مزمنة من الهرم الى ان يُقضى عليها .

« ... ان طبيعة الملك تقتضي الدعة كما ذكرناه . واذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخُلُقاً صار لهم ذلك طبيعة وجِبِلّة شأن العوائد كلها وايلافها . فتربى اجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة وينقلب خلق التوحش ، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك : من شدة البأس وتعوُّد الافتراس وركوب البيداء ، وهداية القفر ؛ فلا يفرّق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة ، فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم ، وتنخضد شوكتهم ، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم . ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع احوالهم وينغمسون فيها ، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً ، وينسون خلق البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالاً على حامية اخرى ان كانت لهم »[1] .

وهناك ناحية اقتصادية هامة بحثها ابن خلدون تؤدي الى مضاعفات كثيرة في المجتمع وتتصل باتساع العمران وعلاقة ذلك بازدياد الترف وفرض

---

١ – المقدمة ، جـ ٢ صفحة ٤٨٢ – ٤٨٤ انظر ايضاً صفحة ٦٩٦ – ٦٩٧ .

العمل والكسب فيقول : « متى زاد العمران زادت الاعمال ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستُنبطت الصنائع لتحصيلها ، فزادت قيمتها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية »[1] .

في هـــذا النص الصغير جمع ابن خلدون طائفة من النظريات يكفي لبيان اهميتها انها كانت موضوعاً لدراسة مبتكرة قام بها دركاليم في كتابه المشهور (في تقسيم العمل الاجتماعي) للحصول على الدكتوراه . ثم جاء بعده كثير من علماء الاجتماع وأصحاب المذاهب الاشتراكية فأخذوا بها وأفادوا منها وصاغوها صياغات مختلفة منهم بوغليه Bouglé الذي صاغها في قـانون خلاصته « ان التغير الكمي يؤدي الى تغير كيفي » .

ويؤيد ابن خلدون رأيه قائلاً : « ويبلغنا لهذا العهد عن احوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائدهم ما يُقضى منه العجب ، حتى ان كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون الى النقلة الى مصر لذلك ، لما يبلغهم من ان شأن الرفه بمصر اعظم من غيرها . ويعتقد العامة من الناس ان ذلك لزيادة ايثار في اهل تلك الآفاق على غيرهم او اموال مختزنة لديهم ، وأنهم اكثر صدقة وايثاراً من جميع اهل الامصار . وليس كذلك ، وإنما هو لما تعرفه من ان عمران مصر والقاهرة اكثر من عمران هـذه الامصار التي لديك ، فعظمت لذلك احوالهم »[2] .

ان العامة تعتقد ان الرفه في مصر يرجع الى حب المصريين للبذل والعطاء او الى اموال اختزنوها لديهم . وينفي ابن خلدون ذلـك مؤكداً انه إنما يرجع الى اسباب عمرانية اقتصادية بحتة تزيد بها الاعمال ووجوه الكسب . فتتعدد الحاجات ويتفنن الناس في ارضائهـا ، وتكثر الكماليات وتستجاد الصنائع ويرتفع مستوى المعيشة ، وينتشر الرخاء ، وتعم الرفاهية بين الناس على اختلاف طبقاتهم ، وبكلمة واحدة ان دوافع البر والإحسان

---

١ — المقدمة جـ ٣ صفحة ٨٦٠ .

٢ — صفحة ٨٦١ — ٨٦٢ .

في مثل هذه الاحوال لا ترجع الى بواعث انسانية مجرّدة بل الى عوامل وقوى اقتصادية محسوسة ، لأن كثرة العمران تؤدي الى كثرة المكاسب التي يسهل بسببها البذل والايثار على مبتغيه على حد عبارة ابن خلدون .

ويبين ابن خلدون كيف تتأثر الصنائع بالحـــالة الاقتصادية في البلاد صعوداً وهبوطاً . فيذكر « ان الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته ، والسبب في ذلك » :

اولاً : « ان الناس مـــا لم يُستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة ، إنمـــا همهم في الضروري من المعاش وهو تحصيل الاقوات .. فإذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الاعمال ، ووفت بالضروري وزادت عليه ، صُرف الزائد حينئذٍ الى الكمالات من المعاش » .

ثانياً : « ان الصنائع والعلوم إنمـا هي للانسان من حيث فكره الذي يتميز بـه عن الحيوانات ، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية ، فهو مقدم عليه لضروريته على العلوم والصنائع ، وهي متأخرة عن الضروري . وعلى مقدار العمران تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذٍ واستجادة ما يُطلب منها ، بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة . وأما العمران البدوي او القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط ، خاصة المستعمل في الضروريات . وإذا وجدت هذه لا توجد فيه كاملة ولا مستجادة وإنما توجد فيه بمقدار الضرورة ، إذ هي كلها وسائل الى غيرها ، وليست مقصودة لذاتها .

« وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجادتها ، فكملت بجميع متمماتها ، وتزايـدت صنائع اخرى معها ، مما تدعو اليه عوائد الترف وأحواله .

« وقد تنتهي هذه الاصناف – اذا استبحر العمران – الى ان يوجد منها كثير من الكمالات ، والتأنق فيها في الغاية ، وتكون من وجوه المعاش في المصر لمنتحلها ، بل تكون فائدتها من اعظم فوائد الاعمال ، لما يدعو اليه الترف في المدينة مثل الدهّان والصفّار ومعلم الغناء والرقص .. ومثل الوراقين

الذين يعانون صناعة انتساخ الكتب وتجليدها وتصحيحها . فإن هذه الصناعة إنما يدعو اليها الترف في المدينة ، من الاشتغال بالأمور الفكرية وأمثال ذلك . وقد تخرج عن الحد – اذا كان العمران خارجاً عن الحد – كما يبلغنا عن اهل مصر : ان فيهم من يعلم الطيور العجم والحمر الإنسية ، ويتخيل اشياء من العجائب ، بايهام قلب الاعيان وتعليم الحُداء والرقص والمشي على الخيوط في الهواء ورفع الاثقال من الحيوان والحجارة ، وغير ذلك من الصنائع التي لا توجد عندنا بالمغرب ، لأن عمران امصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة »[1] .

ويربط ابن خلدون اخيراً بين استجادة الصنائع وكثرتها وبين قانون العرض والطلب فيقول : « ان الصنائع إنما تستجاد وتكثر اذا كثر طالبها » ويعلل ذلك بما يلي :

« والسبب في ذلك ظاهر . وهو ان الانسان لا يسمح بعمله ان يقع مجاناً ، لأنه كسبه ومنه معاشه . إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء مما سواه ، فلا يصرفه إلا فيما له قيمة في مصره ليعود عليه بالنفع . وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه اليها النـَّفاق ، كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع . فتجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم . واذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها ولا يوجَّه قصد الى تعلمها ، فاختصت بالترك وفـُقدت للاهمال »[2] .

ان آراء ابن خلدون في الاقتصاد وأهمية العامل الاقتصادي في حياة الافراد والجماعات كثيرة متنوعة . فهي تشمل خمسين فصلاً من فصول (المقدمة) بحث فيها الاقتصاد المرسل ومستوى المعيشة وأسعار الاشياء بحسب كثافة السكان ، وغلاء الحاجيات والأجور والاعمال او رُخصها تبعاً لقانون العرض والطلب ، وارتفاع الاجور في المدن المستبحرة في العمران

---

١ – صفحة ٩٢٤ – ٩٢٦ .

٢ – صفحة ٩٢٨ .

وأسبابه الى غير ذلك من الابحاث الاقتصادية الهامة . ويطول بنا المقام لو أردنا استقصاءها جميعاً في هذه العجالة . وحسبنا ان نقول ان ابن خلدون كان اول من اعطى العامل الاقتصادي أهميته ، وجعل منه أساساً من الأسس الرئيسية لتفسير تطور الافراد والجماعات ، وفهم حياتهم السياسية والدينية والاخلاقية والعقلية . وكذلك كان اول من نادى بـأن الاحوال الاقتصادية لا تسير اعتباطاً وفق الاهواء والنزوات ، بل هي تتبع قوانين ثابتة كسائر الامور الطبيعية . ولئن كان ابن خلدون رائـــداً لأصحاب المدرسة الاقتصادية في اوروبا ، إلا انه يمتاز منهم بأنه لم ينظر الى الحقيقة الاجتماعية من هذه الزاوية وحدها بل نظر اليها من عدة زوايا مختلفة . فهو يذهب في الربط بين القوى الاقتصادية مذهباً فـذاً يدل على مدى إدراكه لأهميتها ، ولكنه لم يغلُ في هـذه الاهمية غلو اصحاب المدرسة الاقتصادية الذين جاؤا بعده ببضعة قرون . فلئن قال بالعامل الاقتصادي فهذا العامل تحدُّه عوامل اخرى لا تقل عنه اهمية ، من شأنها ان تهذبه وتخفف من غلوائه حتى لا يجور او يخرج عن السمت : كالعصبية والدين والأقليم والتربية والتعليم الخ .

ويكفي ابن خلدون فخراً انـه اخرج الابحاث الاقتصادية من نطاق التصورات المثالية والنصائح العملية والمناقشات الفقهية والدينية الى نطاق البحث العلمي ، في وقت لم يكن في حسبان احد انها تخضع لنفس القوانين التي تخضع لهـا سائر الاشياء والموجودات . ولم يبدأ العلماء بالكشف عن هذه القوانين وتدوينها قبل النصف الأخير من القرن الثامن عشر . وهنا تظهر اصالة ابن خلدون الذي سبقهم الى الكشف عنها بمدة لا تقل عن اربعة قرون .

العلم والتعليم

العلم والتعليم عامل هام يؤثر في العمران البشري ويسمو به الى أعلى المراتب . والعلم والتعليم لهما معنى واسع جداً عند ابن خلدون . فهو لم يفرق

بين التعليم النظري والتعليم العملي ، بـل لقد ربط بينهما في وحدة عقلية جسمانية منسجمة تعمل متناسقة متعاونة لاكتساب مهارة او لحذق معرفة حتى تحصل « الملكة » التي هي عمـل عقلي جسمي في آن واحد . ولذلك يعد العلم والتعليم من جملة الصنائع لأن الصنائع إنما تكون بحصول الملكة . إذ الصنائع عنده تنقسم - كما يقول - « الى مـــا يختص بأمر المعاش ، ضرورياً كان او غير ضروري ، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الانسان من العلوم والصنائع والسياسة ، ومــن الاول الحياكة والجزارة والنجارة والحدادة وأمثالها ، ومن الثاني الوراقـــة — وهي معاناه الكتب بالانتساخ والتجليد — والغناء والشعر وتعليم العلم »[1] .

وهذه الصناعة لا بدّ منها في كل مجتمع على درجة من التماسك والترابط ، او كما يقول ابن خلدون « ان العلم والتعليم ضروري في العمران البشري » و « ان العلم والتعليم ضروري في البشر » . وإن ما يظهر على اهل الحضر من آثار الذكاء والكمال في العقل « إنما هو من رونق الصنائع والتعليم » . ومعنى ذلك بلغة العصر ان هـذه الصناعة ظاهرة اجتماعية ضمن الظواهر الاجتماعية المميزة للجنس البشري . فهي تظهر في المجتمع نتيجة عقل الانسان الذي يسعى الى المعرفة وانتحال العلوم والصنائع . فلا بقاء المجتمع المتحضر إلا بهذه الصناعة ، ولا حياة له إلا بازدهارها واطراد نموها . فكلما تقدم المجتمع واستبحر العمران كثرت العلوم وازدهرت . يدل على ذلـك قول ابن خلدون : « ان العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة » والسبب في ذلك « ان تعليم العلم من جملة الصنائع . وقد كنا قدمنا ان الصنائع فإنمـــا تكثر في الامصار ، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف ، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة . لأنــه امر زائد على المعاش . فمتى فضلت اعمال اهل العمران عن معاشهم ، انصرفت الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع .

---

١ — المقدمة جـ ٣ صفحة ٩٢٤ .

ومن تشوف بفطرته الى العلم ممن نشأ في القرى والامصار غير المتمدنة ، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي ، لفقدان الصنائع في اهل البدو كما قدمناه . ولا بدّ له من الرحلة في طلبه الى الامصار المستبحرة ، شأن الصنائع كلها »[1] .

ثم يستشهد على ذلك بأحوال المدن الاسلامية الكبيرة فيقول :

« واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة : لما كثر عمرانها صدرَ الاسلام واستولت فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننوا في اصطلاحات التعليم »[2] .

ولا بد للعلم والتعليم من معلم ينتقل به تراث المعرفة من السلف الى الخلف ؛ وللاتصال الشخصي هنا اهمية كبيرة في نجاح التعليم وتمكين العلم في النفس . ولقد فطن ابن خلدون لهذه الناحية حينما بحث في فوائد الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة ، فذكر « ان البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما يتحلون به من المذاهب والفضائل ، تارة علماً وتعليماً وإلقاء ، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة ، إلا ان حصول الملكات من المباشرة والتلقين اشد استحكاماً وأقوى رسوخاً » ولا سيما عند تعدد الأساتذة وتنوعهم . وهذا الرأي لابن خلدون يتفق مع الآراء التربوية الحديثة التي تلح على فكرة الاتصال الشخصي او « لقاء المشيخة » على حد تعبير ابن خلدون ، وذلك عن طريق الرحلة وتعدد الشيوخ الذين يتلقى عليهم طالب العلم . لأن التعليم في مثل هذه الحالة اكثر رسوخاً في النفس لما يتوافر له من عوامل اهمها الاستماع والنظر وما يتصل بها من ضروب التأثير والانفعال المرتبط بالكلام والحركة والالقاء وكافة انواع التصرفات الشخصية الاخرى .

وللتعليم غايات متعددة عند ابن خلدون وأغراض متباينة نظرية

---

١ — صفحة ٩٩٠ .

٢ — صفحة ٩٩٠ - ٩٩١ .

وعملية . فهو اولاً يثقف عقـل الانسان ويزيد مداركه ويوسع آفاقه ويساعده على الخلق والتوليد . فالفكرة الجديـدة التي تنبثق من عقل الانسان ترتدّ الى النفس فتثير فيهـا من جديد افكاراً اخرى وتزيدها قدرة على التوليد والمخاض . والعلوم والصنائع التي ينتحلها من الخـارج تساعده على قبول المزيد منها وتورثه مضاء واضاءة . وهكذا . وفي ذلك يقول ابن خلدون :

« ولا شك ان كل صناعة مَرتبة يرجع منها الى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة اخرى ، ويتهيأ بهـا العقل لسرعة الادراك للمعارف ... وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الاحوال العـادية يزيد الانسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس ، إذ قدمنا ان النفس انما تنشأ بالادراكات وما يرجع اليها من الملكات »[1] .

وهذه العملية المتبادلة بين العقل ومنتجاته عملية مستمرة لا تقف عند حد . وهنا ايضاً تتفق آراء ابن خلدون مع احدث الآراء التربوية : فكل فكرة جديدة تنبثق في عقل الفرد ، وكل خبرة يعانيها ، وكل معرفـة يحصل عليها ، تؤثر في عقله ويظهر هذا التأثير في حياته وسلوكه وتفاعله مع المخلوقات والأشياء .

وللتعليم غاية اخرى عملية وهي كسب الرزق . إذ لمـا كان « العلم والتعليم صنعة من الصنائع » وكانت الصنائع انما تنشأ في المجتمع لضرورتها لحياة افراده في اول الامر ثم لكونها سبيلاً الى التعيش والارتزاق ، كان المعلم صانعاً محترفاً لمهنة التعليم التي هي صنعة من جملة الصنائع ، وكان العلم والتعليم وسيلة تساعد صاحبها على ان يحيا حيـاة طيبة في مجتمع راق متحضر يجد فيه مجالاً للعمل والتوجيه والارشاد .

وينتقد ابن خلدون كثرة الحفظ في التعليم وبذل الجهـد في سبيل

---

١ — صفحة ٩٨٩ .

اتقانه ، فتخال انك امام ناقد عصري فذ . فالاهتمام بالحفظ من شأنه ان يصرف المتعلم عن اجادة العلم والنفاذ الى لبه . فالتعليم صناعة انما غايتها اثبات (ملكة) العلم في نفوس المتعلمين ، لا حمل المتعلمين على حفظ فروع العلم ، وذلك انما يتم « بحصول ملكة في الاحاطة بمبادىء العلم وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من اصوله » . ويضرب ابن خلدون لذلك مثلاً بالتعليم الذي كان سائداً في اقطار المغرب ، ذلك التعليم الذي لم يساعد المتعلمين على « حصول الملكة والحذق في العلوم » . لأن جل ما كان فيه إنما هو الاهتمام بالحفظ والعناية بالاستظهار ، وإهمال « النقاش والمناظرة في المسائل العلمية » . لذلك لم تكن لأغلب المتعلمين في تلك البلاد القدرة على الاشتراك في المناقشات والمناظرات في المجالس العلمية لاهتمامهم بالحفظ وحـده . فالمطلوب في التعليم انما هو تكوين « ملكة التصرف في العلم والتعليم » وهـذه « الملكة العلمية » كما يسميها لا تحصل بمجرد حفظ فروع العلم وأصوله ، وإنما تحصل بالمحاورة والمناظرة والمفاوضة في مواضيع العلم . فان المحاورة والمناظرة هي التي تولد ملكة التصرف وملكة استنباط الفروع من الاصول . وهذا رأي في غاية السداد والحكمة وهو لب فلسفة التربية الحديثة لا يسع المرء إلا ان ينحني امامه وينوّه بفضله . وإننـا لنجد طريقـة المناظرة والمناقشة في التدريس من الطرق المتبعة في ارقى المدارس وخاصة النموذجية منها لمـا لها من فوائد تعليمية معروفة لا تُنكر .

ولتحقيق هذه الغاية يضع ابن خلدون مجموعة من القواعد يمكن تلخيصها فيما يلي :

أولاً : مراعاة مقدرة المتعلم العقلية فيما يلقَى اليه من نوع العلم ومقدار ذلك النوع « فإن قبول العلم والاستعداد لفهمه ينشأ تدريجاً ... واذا ألقيت عليه الغايات في البدايات وهو حينئـذ عاجز عن الفهم والوعي وبعيد عن الاستعداد له كَلّ ذهنه عنها وحسب ذلك من صعوبة العلم في

نفسه ، فتكاسل عنه وانحرف في قبوله وتمادى في هجرانه . وإنما اتى ذلك من سوء التعليم» . وهذا التحليل العميق لا تخفى على أحد قيمته التربوية الثمينة .

ثانياً : التدرج بالمتعلم من السهل الى الاقل سهولة في ثلاثة تكرارات . فيعطي المتعلم في اول الأمر مسائل من كل باب من الفن هي اصول ذلك الباب ، « ويُقرّب له في شرحها على سبيل الاجمال ... وعند ذلك تحصل له ملكة في ذلك العلم . ثم يرجع به الى الفن ثانية ... ويستوفي الشرح والبيان ، ويخرج عن الإجمال ... فتجود ملكته . ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصاً ولا مبهماً ولا مغلقاً إلا اوضحه وفتح له مقفله . فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته . هذا وجه التعليم المفيد . وهو انما يحصل في ثلاثة تكرارات ، وقد يحصل للبعض في اقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه » . وهذه ايضاً ملاحظة ثمينة في التعليم لها اهميتها المثلى .

ثالثاً : ويحسن بالمتعلم ألا يشتغل إلا بعلمٍ علمٍ « حتى يعيه من اوله الى آخره ، ويحصل أغراضه ويستولي من ملكة ينفذ بها في غيره : لأن المتعلم اذا حصّل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض الى ما فوق » . وهذه القاعدة لا يمكننا ان نُقرّ ابن خلدون عليها . فلئن اقررناه على جميع القواعد الاخرى وأشدنا بفضله فيها وسبقه علماء التربية المحدثين ، فلا يسعنا إلا ان نرفض هذه القاعدة التي تتنافى مع الواقع . إذ قد ثبت ان الانسان يمكنه – بل من الخير له – ان يتعلم اكثر من فن واحد في وقت واحد وانّ تعلّم اي فرع من فروع المعرفة لا يقتصر امره على انه لا يعيق تعلّم اي فرع آخر ، بل انه على العكس من شأنه ان يساعد كثيراً على تعلمه .

رابعاً : ينبغي عدم التطويل « على المتعلم في الفن الواحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها لأنه ذريعة الى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها عن بعض ، فيتعسر حصول الملكة بتفرقها » . فالملكة انما تحصل بتتابع الفعل وتكراره ، فاذا تنوسي الفعل لطول المدة بين الدرس والدرس

ثنوسيت الملكة الناشئة عنه . وهذه النظرية من أمهات نظريات التعلم في الوقت الحاضر .

خامساً : لا يجوز استعمال العنف . فالشدة على المتعلمين مضرة بهم ، ولا سيما في اصاغر الولد ، إذ ان « ارهاف الحد في التعليم مضر بالمتعلم ، لأنه من سوء الملكة ، ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين او المماليك او الخدم سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ، ودعا الى الكسل ، وحمل على الكذب والخبث ، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الايدي اليه بالقهر عليه . لذلك صارت له هذه عادة وخلقاً وفسدت معاني الانسانية التي له » .

ويعود ابن خلدون مرة اخرى فيشبه الأمة بالفرد : فالأمة التي تقع في قبضة القهر يجري لها ما يجري للفرد حتى تفقد انسانيتها . ويضرب لذلك مثلاً رائعاً بما حدث لليهود فيقول : « وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف . واعتبره في كل من يُملك امره عليه ، ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به ، تجد ذلك فيهم استقراءً . وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خُلق السوء ، حتى انهم يوصفون في كل أفق وعصر بالحَرَج ، ومعناه في الاصطلاح المشهور : بالتخابث والكيد ، وسببه ما قلناه » . وهذه ملاحظة عميقة لابن خلدون تلخص تجارب ونظريات عديدة في التحليل النفسي وعلم الاجتماع المعرفي .

سادساً : ومن الافضل الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة ، اي اصحاب الاختصاص وكبار رجال العلم : إذ في ذلك « مزيد كمال في التعلم » . وذلك لما تقدم معنا من اهمية الاتصال الشخصي في نجاح التعليم وتمكين العلم في النفس .

سابعاً : يجب على المتعلم ألا يركن الى جهده الواعي وحده . فالتعليم عند ابن خلدون لا يحصل كله بالاستعداد والجد : فان هنالك جزءاً منه يُتلقى بالفتح من لدن الله . وفي ذلك يقول ابن خلدون : « فاذا عرض

لك ارتباك في فهمك او تشغيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك وانتبذ حجب الالفاظ وعوائق الشبهات ، واترك الامر الصناعي جملة ، واخلص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطرتَ عليه ، وسرّح نظرك فيه ، وفرّغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه ، واضعاً قدمك حيث وضعها اكابر النظار قبلك : متعرضاً للفتح من لدن الله ، كما فتح عليهم مِنْ رحمته وعلّمهم ما لم يكونوا يعلمون » .

وهذه النظرية — رغم ملابساتها الدينية — سليمة جداً من وجهة نظر علم النفس ، لأنها تحليل صادق للحظات الإلهام والإشراق في حياة كثير من العباقرة عندما يصرفون النظر عن مسائل اعجزهم حلها ، وما هي إلا اوقات معدودة حتى تختمر حلولها في منطقة اللاوعي فتنثال عليهم المعاني والأفكار .

ثامناً : يجب تجنب معوقات التعليم . وهذه المعوقات شتى منها :

كثرة المؤلفات في العلم الواحد ، إذ يعجز المتعلم عن قراءة بعضها فضلاً عنها كلها .

ومنها تعدد المذاهب والآراء الصناعية ، اي الاجتهادات والشروح والاستطرادات والتعليقات الشخصية التي يضيع فيها المتعلم بين فلان وفلان . فأحرى بالمتعلم ان يفهم المسائل في ذاتها من الخوض في آراء المختلفين فيها .

ومنها اخيراً اختصار كتب التعليم وحشوها بالمعاني الكثيرة حتى تصبح ابواب العلم أحاجي وألغازاً يصعب على عقل المتعلم المبتدىء ان يفهمها ويستخرج المسائل من بينها . وغني البيان ما لهذه الآراء مجتمعة من قيمة تربوية عظيمة .

والعلوم عند ابن خلدون نوعان :

« علوم مقصودة بالذات » كالتفسير والحديث والفقه وعلم الكلام

والطبيعيات والآلهيات ، وهذه لا حرج من التوسع فيها « إذ يزيد طالبها تمكناً من ملكته وايضاحاً لمعانيها المقصودة » .

ثم علوم هي وسيلة آلية لهـذه العلوم ، كالنحو والحساب والمنطق ، فلا ينبغي ان ينظر فيهـا « إلا من حيث هي آلة لغيرها » اي للعلوم المقصودة بالذات . فلا ينبغي التوسع فيها ولا التعمق ، لأن ذلك يفقدها خاصيتها وهي كونها مجرد أداة فقط تساعد على دراسة العلوم المقصودة بالذات . فكل توسع في هذه العلوم مضيعة للوقت ، وعائق يحول دون اتقان المتعلم للعلوم التي هي اهم منها ، وعلى حد قول ابن خلدون فان « التوسع في دراسة هذه العلوم الآلية تضييع للعمر وشغل بما لا يغني ... وربما يقع فيها انظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة » فهي نوع من اللغو ، وهي ايضاً مضرّة بالمتعلمين على الاطلاق ، لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة اكثر من اهتمامهم من وسائلها . فـاذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل فمتى يظفرون بالمقاصد ؟ لذلك يجب على المتعلمين لهذه العلوم ألا يستبحروا فيها وأن ينبّهوا المتعلم على الغرض منها . فمن نزعت به همته بعد ذلك الى شيء من التوغل ، فليَرقَ له مـا شاء من المراقي صعباً او سهلاً [1] .

تكشف هـذه الآراء لابن خلدون عن خبرة فائقة في التربيـة وعلم النفس أقر المختصون اكثرها كما رأينا في حينه . فهي زبدة تجارب امتخضها هـذا المفكر الفذّ والرائد الالمعي العظيم صاحب العبقرية الثرة السامقة والنظرة النافذة والذهن النضيج والومضة التي لا تجود كثيراً بمثلهـا الدهور والآباد .

نقد (مقدمة ابن خلدون) :

لا تخلو (مقدمة ابن خلدون) من بعض العيوب والإنحرافات التي رأينا جانبـاً منها ، بعضها من قبيل الهنات والزلات التي يمكن ان تغتفر له ،

---

١ — انظر المقدمة ، ج ٤ صفحة ١٢٣٠ — ١٢٤٧ .

خاصة اذا ما قيست بما اسدى للفكر البشري من خدمات لا ينكرها إلا مكابر ، وبعضها لا يضع صدورها عنه وكان ينبغي ان ينأى بنفسه عن الوقوع فيها . وهناك مطاعن وُجهت الى ابن خلدون يغلب عليها التجني او سوء الفهم ينبغي اعطاء فكرة عنها ليكون لنا رأي شامل في ابن خلدون . فلنبحث هذه المطاعن بحثاً موضوعياً دون ان نطنب في تفكير ابن خلدون او ان ننتقص منه ، متوخين تقويمه تقويماً موضوعياً يثبت الحقيقة في واقعها بلا تحيز او محاباة .

فيؤخذ عليه اولاً ما نرى في (المقدمة) احياناً من تداخل بين توخي العلم الصحيح بجمع الحقائق والكشف عن القوانين وبين الدعوة الى الاصلاح والإرشاد ، وهذا ليس من صفات رجل العلم في شيء . وللرد على هذا الاعتراض حسبنا ان نقول انه ليس من الجائز ان نحكم على القرن الرابع عشر (او القرون التي سبقته) بعقلية القرن العشرين . ان التداخل بين ميادين الدراسة المختلفة كان شيئاً مألوفاً جداً في الماضي ، وان التمييز بين ما يرجع الى العلم الخالص وما يرجع الى الدعوة والاصلاح لم يُعرف ولم يتبلور في الاذهان إلا في العصر الحديث . فلا نطلب من القدماء ان يفكروا بعقلية المحدثين . ومع هذا فقد استطاع ابن خلدون ان يتخلص من هذا التداخل في مواضع لا حصر لها من (المقدمة) . لكنه لم يتخلص منه تخلصاً تاماً . فإذا لم تتبلور هذه التفرقة في ذهنه تبلورها في اذهاننا نحن اليوم فعذره واضح ، فلا نُحمّله ما لا يحتمل .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى هناك من علماء الاجتماع (بومان Bowman) من ينادي اليوم بصعوبة الفصل بين الاهتمام بالناحية العلمية في دراسة المجتمع ، والاهتمام بالإصلاح الاجتماعي . فالصلة وثيقة جداً بينهما بحيث يكاد يكون من المتعذر وضع حد واضح يفصل احدهما عن الآخر . فالدعوات الإصلاحية والتوجيهية في نظر هذا الفريق من العلماء تدخل في نطاق علم الاجتماع بحسبانها جزءاً لا يتميز منه .

ويؤخذ على ابن خلدون ايضاً النقص الكبير في استقراء الظواهر وجمع الشواهد التي تؤيد وجهة نظره . فهو إنما درس الشعوب الاسلامية بصورة عامة وشعوب اهـل افريقية على وجه الخصوص في عصر معين ، وانتهى الى نتائج ناقصة جعل منها قوانين عامة ظن انها تصدق في كل زمان ومكان .

وهذا المأخذ يبدو وجيهاً ، لولا انـه يغفل ناحية هامة ، وهي ان الظواهر التي استقرأها ابن خلدون والشواهد التي جمعهـا لم تقتصر على الشعوب الاسلامية وشمال افريقيا بل تناولت جميع الأمم التي تناهى علمه اليها وجميع العصور التي امكنه التوغل فيها ، كل ذلك بحسب ما كانت تسمح به الامكانيات العلمية والتاريخية في عصره والعزلة النسبية التي كانت تميز المجتمعات في زمنه . وإذا كانت القوانين التي وصل اليها ذات مسحة عامة ولها صفة الاطلاق نوعاً ، فإنها كانت على كل حال صادقة في عصره وفي الرقعة الجغرافية والتاريخية التي كان يعيش فيها . أما ما سوف يحدث بعد ذلك ، وهل سوف يطرأ عليها في المستقبل البعيد ما يغيرها فأمر لا يمكن التنبؤ به ، لا سيا في المرحلة التاريخية والظروف العلمية والثقافية التي كان يحيا فيها ، والتي كان يسيطر عليها جو من الاستاتيكية والركود يصعب فيه تصور تغيرات غير منتظمة – كالتي تحدث الآن – في مصائر المجتمعات والشعوب . فالتنبؤ في شؤون الاجتماع حيث تتشابك العلاقـات الانسانية والعوامل الجغرافية والظروف التاريخية ، وحيث تتداخل وتتعقد ، أمر في غاية الصعوبة والعسر ان لم يكن مستحيلاً كل الاستحالة . وحسبه ان يكون القوانين التي وصل اليها قد توخى فيها الأمانة والصدق والنزاهة والتجرّد والموضوعية ، وأن يقيم علمه على دعائم راسخة متينة ، وأن يجمع له من الشواهد والأدلة ما تتسع له إمكانياته ، هذا كل ما يطلب من رجل العلم وهذا مـا ينبغي ان تكون عليه الدراسة الصحيحة المثلى ، لا سيا في عصر ابن خلدون . وفضلاً عن ذلك ان تاريخ العلم حافل بالأشخاص الذين وضعوا القوانين التي لا تقل فجاجة وتسرعاً عن قوانين ابن خلدون

فتناولتها الأجيال التالية بالتعديل والصقل والتهذيب والحـــذف والزيادة نتيجة لظهور كشف جديد او معلومات لم تكن بالحسبان . فلا نتوقع من مكتشفٍ لقانون - بله من واضع لعلم بكامله - ان يكتشف قانونه هذا مبرأ من كل عيب ، او يضع علمه خالصاً من كل شائبة ففي نقدنا للأعمال والآثار والمآثر - وبخاصة اذا كانت تتصل بالقدماء - يجب ان نذكر دائماً المرحلة التاريخية التي عاش اصحابها فيها والإمكانيات العلمية الضحلة التي كانت بين ايديهم . فلنحذر - كما قلت سابقاً وكما سأظل اقول دائماً - ان نحكم على القدماء بحسب معاييرنا ومقاييسنا التي انضجتها تجارب طويـــلة وخبرات مريرة حتى وصلت الى حالتها الحاضرة .

بل حتى لو صرفنا النظر عن هـذه الاعتبارات جميعاً وسلمنا بنقص استقراء ابن خلدون وبأن مقارناته محدودة لم تتعد العرب والبربر وشمال افريقيا ، فليس في هذا ما يضير ابن خلدون في شيء ، بل هذه هي الطريقة المثلى لدراسة المجتمعات ، وهي الطريقة التي تقتطع بيئة محدودة او مجتمعاً معيناً بالذات وتحصر الدراسة فيه لتخرج بنتائج دقيقة : وذلك كدراسة ايفانز بريشارد لبدو برقـة وشمال افريقيا في كتابه The Sanusi of Cyrenaica ومرغريت ميد لمجتمعات محـــددة بجزيرة غينيا الجديدة في كتابها Sex and Temperament in three Primitive Societies الخ . فأمثال هـــذه الدراسات المحصورة في نطاق ضيق لا يكون موضوعها معالم مجرّدة كما هو حـــال الدراسات التي تجري على نطاق واسع جـداً وتدور في الفراغ - دراسة الانسانية مثلاً - بل إنمـــا يكون مجالاً محدداً ملموساً في متناول الضبط العلمي والطريقة المنهجية الموجهة . وهذا ما يفعله علماء الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا والفلك و .. عندما يحصون دراساتهم في مجـــال معين من مشاهداتهم لا يتخطون ، حتى اذا ما فرغوا منه انتقلوا الى غيره . وهكذا ثم يصدرون بعد ذلك تعميات تشمل هذه المجالات مجتمعة ، وبهذه المثابة فإن دراسة ابن خلدون تعد خير دراسة لواقعنا الإجتماعي الذي لا يزال

حتى الآن يتميز بحساسيته الشديدة للقيم البدوية والمفاهيم العشائرية والقبلية ويتأثر اكثر من أي مجتمع آخر بالتفاعل بين البداوة والحضارة . لقد وضعت نظريات كثيرة لفهم واقعنا الاجتماعي الحديث والقديم وكلها لا تخلو من النقص ، وما لم نعالج هـذا الواقع على ضوء نظرية ابن خلدون التي هي اقرب الى فهمه وسبر اغواره من أي نظرية حديثة اخرى مستوردة من الخارج فلن يكتب لنا النجاح . فهي نظرية علمية طبيعية رائدة انضجتها تربة هـذه البلاد وتغذت بلبانها فعرفت موطن الداء فيها . فيجب ان تكون عمدتنا في كل محاولة علمية في هذا السبيل .

ومن المطاعن التي توجه لابن خلدون اخيراً ما يقال من سيطرة عنصر اللامعقول على تفكيره ، فهو على الرغم من ايمانه العميق بقـانون السببية وبخضوع وقائع العمران لها ، يؤمن – فيما يرى الطاعنون بـه – بالخوارق والمغيبات والتأثيرات العلوية . وهـــذا المطعن غير صحيح في نظرنا . فابن خلدون يؤمن بالعقل الى ابعـد مدى وان كان يضع له حدوداً . فحدود اي شيء داخلة في تعريفه ، فضلاً عن ان ذلك عمل علمي بحت يمكن وصفه بأنه بحث في طاقة العقل نفسه كما قلنا في مناسبة سابقة . فالعقل لا مدخل له في نظر ابن خلدون في كثير من الامور ولا سيما امور الدين – وابن خلدون رجل متدين كما مرّ معنا – « وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها . غير انك لا تطمع ان تزن بـــه امور التوحيد والآخرة وحقائق النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره ، فانه طمع في محال »[1] على حد قول ابن خلدون .

وهناك مطاعن اخرى توجه في العادة لابن خلدون ، إلا انها لا تخرج عما ذكرنا ولكن تشفع له اننـا لا نعرف احداً من الناس قبله قد شاد صرحاً رائعاً كالصرح الذي شاده مفكرنا العربي العظيم ، فهو اول فيلسوف

---

١ – المقدمة ، ج ٣ صفحة ١٠٣٧ .

عرفه الفكر الانساني وصل الى القمة في دراسة الظاهرة التاريخية ـ الاجتماعية .
وحين يمتد نشاط الانسان العقلي الى ميادين واسعة كالتي امتد اليها نشاط ابن خلدون ، فان من حقه علينا ان نعفو عن كثير من هناته ومزلاته .

ان ابن خلدون رجل منطق ، ولكن هذا لا يمنعه ان يقع في كثير من الاخطاء . وهو يضع قواعد ومناهج للبحث ، ولكن كتابه (العبر) أيكة مشتبكة الاغصان من سوء النظام والتهافت والسقوط . بيد اننا اذا ما توغلنا في هذه الايكة التقينا فيها بكنز من الحكمة والنشاط العقلي شقّ طرقاً كثيرة في ميدان البحث العلمي .

ان (المقدمة) توحي بعمق تفكير صاحبها ونفاذ بصيرته وبعد نظره وخصب معالجته . فاذا ما انقصنا من تقديرنا له كل ما فيه من عيوب ، فإنه يبقى بعدها « سيد العارفين » . وذلك دليل مشجع على ما يمتاز به العقل البشري من قدرة لا نهاية لها . وهو الهام مطمئن للذين يكدحون في سبيل فهم افعال الناس وسبر أغوارها والغوص الى أعماقها .

وان ابن خلدون المعجب بما ابدعه من علم وما أتى به من آراء ، لأعلم الناس بعجزه وأدراهم بحدوده اذ يقول :

ونحن ألهمنا الله الى ذلك إلهاماً ، وأعثرنا على علم جعلناه سن بَكْرِه وجُهينة خبرِه[1] فان كنت قد استوفيت مسائله ، وميزت عن سائر الصنائع انظاره وانحاءه ، فبوفيق من الله وهداية . وان فاتني شيء في احصائه واشتبهت بغيره مسائله ، فللناظر المحقق اصلاحه ، ولي الفضل لأني نهجت السبيل واوضحت له الطريق ، والله يهدي بنوره من يشاء » .

وهكذا فحسبه فخراً انه نهج السبيل واوضح الطريق .

اشعاع ابن خلدون بعد وفاته . ـ

لم يخلف ابن خلدون تلاميذ مباشرين سوى عدد قليل جداً ، وما عدا هذا النفر القليل فان الذين تأثروا به انما تتلمذوا على كتبه وانتفعوا

١ ـ مثل على من يجيء بالخبر الصادق .

بها بطريق النقل والاقتباس دون ان يحضروا مجلسه . ولكن مهما يكن من تأثر العرب بكتابات ابن خلدون فإنها لم تستطع ان تؤتي أكلها فيهم ، اذ كانوا في شغل عنها وعن كل عمل فيه خلق وأصالة . لقد خبا نورهم وأفل نجمهم فتحولوا عنه وعن آثاره . لقد كان الذبالة التي تسبق الفناء والوهج الأخير من حضارة عاشت طويلا وامتد بها الاجل حتى غلبها تنازع البقاء ، فترنحت وهوت لتفسح المجال لحضارة اخرى تخلفها وتصل ما انقطع من امرها . ولكل أجل مكتوب .

وفي القرن السادس عشر عادت (المقدمة) الى الحياة عندما بدأ المؤرخون العثمانيون يعنون بها ويقتبسون منها ويستلهمون ما فيها من آراء وأفكار دون ان يتعدوا ذلك الى الابتكار والخلق . نذكر منهم على سبيل المثال طاش كبرى زاده (١٥٦١) وحاجي خليفة (١٦٥٧) وخليل باشا زاده (المعروف باسم طبعي بك) (١٦٦٥) . ثم اخذت الترجمات التركية تترى بعد ذلك . فترجم القسم الاكبر من (المقدمة) محمد صاحب (المعروف باسم بيري زاده ١٧٤٩) ثم أتم الترجمة بعده احمد جودت (١٨٩٥) .

وعن طريق الاتراك اتخذت (المقدمة) طريقها الى اوربا منذ اخريات القرن السابع عشر . وكان اول من تكلم على ابن خلدون هو دربلو d' Herbelot في المكتبة الشرقية Bibliothèque orientale سنة ١٦٩٧ فأتى على نبذة من حياته وبعض مقتطفات من (المقدمة) معثرة بالأخطاء . ثم يعثر سيلفستر دي ساسي Silvestre de Sacy ما بين سنتي ١٨٠٦ — ١٨١٠ على بعض اجزاء منها مترجمة الى الفرنسية . وبعد ترجمة دي ساسي ظهرت عام ١٨١٢ رسالة باللغة الالمانية للمستشرق النمساوي فون هامر بورغشتال Von Hammer Purgstall عن (اضمحلال الاسلام بعد القرون الثلاثة الاولى للهجرة) أشار فيها الى اهمية ابن خلدون وخلع عليه لقب « مونتسكيو

العرب ». وأول من ترجم (المقدمة) ترجمة كاملة دقيقة وأمينة الى لغة اوروبية هو البارون دي سلان Baron de Slane الذي نقلها الى الفرنسية سنة ١٨٦٨ . ومنذ ذلك الحين لم ينقطع الاهتمام بترجمة (المقدمة) وإعادة ترجمتها من جديد . فترجمت الى الايطالية والالمانية والانكليزية والبرتغالية والاوردية ، بالاضافة الى الفرنسية .

وهكذا لم ينقطع الاهتمام بابن خلدون منذ القرن السابع عشر ، بل ان هذا الاهتمام لا يزال يشتد ويتعاظم . لكن المسألة التي ما انفكت تشغل الاذهان هي معرفة ما اذا كان لهذه الترجمات أثر في قيام الابحاث التاريخية والاجتماعية في اوروبا . فعلى الرغم من ان ابن خلدون يجب ان ُيعدّ أباً لفلسفة التاريخ ورائداً لعلم الاجتماع فانه من الوجهة العملية لم ُيقدّر له – على ما يبدو حتى الآن على الاقل – ان يكون ذا تأثير مباشر في تطور هذين الفرعين الهامين من فروع العلوم الانسانية . إذ لم يظهر حتى الآن ما يشير الى احتمال اطلاع المشتغلين بهما من الغربيين على (المقدمة) . وليس على المرء هنا الا ان يتكهن ويرجم بالظنون .

فهناك من يقول باحتمال اطلاع اوغست كومت على (المقدمة) او على بعض اجزاء منها عن طريق بعض تلاميذه من المصريين . ويرى البروفسور نتنيل شميت N. Schmidt ان آثار ابن خلدون كانت معروفة في الاندلس خلال القرن الخامس عشر . وهذا الرأي لا يخلو من الصواب ، لأن ابن خلدون عرف الاندلس كما مرّ معنا في ترجمته ورحل اليها مرتين واتصل فيها بعدد غير قليل من ادبائها ومفكريها . ولئن كان قد كتب (المقدمة) بعد ذلك عندما نزل بقلعة بني سلامة ، الا انه ظل على اتصال بأصدقائه فيها يراسلونه ويراسلهم مدة لا تقل عن عشرين عاماً . فمن المستبعد والحالة هذه ان تبقى اروع آثاره غير معروفة في الاندلس .

نعم ان مؤلفاته لم تنتقل الى اوروبا عن طريق الاندلس بل وصلت اليها متأخرة عن طريق المشرق كما رأينا ، لكن ذلك راجع – فيما يرى شميت – الى احراق الكتب العربية الهائلة في باب الرملة بغرناطة سنة ١٤٩٩ عند اجلاء العرب عن الاندلس نهائياً . وعلى كل حال لا نستطيع ان نقطع في هذه المسألة الشائكة بقولٍ فصلٍ او رأيٍ حاسم . فإن هي إلا ظنون ، وأن الظن لا يغني من الحق شيئاً .

١١ انتقال التراث

كان اختلاط العرب بالامم اللاتينية في القرون الوسطى اختلاط قتال وحروب ومعارك اولا ، ثم اختلاط حضارة وثقافة وأفكار بعد ذلـك . ومن هنا كان التأثير والتأثر ، ومن هنـا كان التفاعل وانتقال التراث من الشرق الى الغرب .

وتعددت المسالك التي سلكها هذا التراث في طريقه الى الغرب . فقد غزت نهضة العرب عقول اللاتـين وافهامهم ، فهبوا لمقاومتها او الاندماج فيها والمساهمة في خيراتها .

وهكذا كان لقاء فكان اخصاب .

لقاء بـين فكر بلغ غاية نضجه وتطوره ، وفكر اخـذ يعي وجوده ويتلمس الطريق ليبدأ المسير بين ثقافة يانعة اكتملت وآتت اكلها ، وثقافة ناشئة اجتذبها البريق وأخذ منها كل مأخذ .

وكان الأخصاب الذي اسفر عنه هـــذا اللقاء فذاً رائعاً ، لا ينضب معينه ولا ينقطع مدده ، بل تراه يعدق ويزداد تدفقاً كلما تقاذفته الرياح واستطال به الزمن . فهو يتجدد باستمرار وينمو ثم ينمو ، ولا يزيده ذلك

إلا قوة وعطاء. وحسبنا للدلالة على ما فيه من قوة وحيوية ان حضارتنا اليوم بكل شمولها وإبعادها وآثارها الخارقة التي بلغت حد الاعجاز هي من نتاج هذا الاخصاب.

وقد تمت عملية الاخصاب هذه بين الفكرين العربي والاوروبي (١) في صقلية وجنوب ايطالية من ناحية، (٢) والاندلس ومدينة طليطلة من ناحية اخرى. وكان هناك اتصال ثالث في الحروب الصليبية لا يهمنا هنا.

(١) فأما صقلية التي افتتحها العرب سنة ٢١٢ هـ على يد الاغالبة، فقد وفدوا اليها بعقلياتهم وثقافاتهم ومذاهبهم ووفدت معهم اليها طائفة من الكتب العربية او المنقولة الى العربية متنوعة في ثقافاتها، ومن هنا بدأ التلاقح والاخصاب. فما هي إلا فترة قصيرة استراحت فيها بعض الراحة من الحروب والفتن حتى انتجت انتاجاً متنوعاً في الفقه والحديث واللغة والفلسفة والطبيعة والطب والهندسة والنجوم، وكان ذلك في اواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس للهجرة.

وفي بلرم Palrme التي اتخذها العرب عاصمة لهم في صقلية انشأوا اول مدرسة للطب لم يعد مثلها في العالم اللاتيني آنذاك. وعلى غرار هذه المدرسة انشأت مدارس للطب في بلاد ايطاليا، وساعد على ذلك انتقال البابوات الى افينيون Avignon بفرنسا فخلا الجو للعلم العربي والقرائح العربية زمناً طويلاً.

وطالت ايام العرب في صقلية الى سنة ٤٨٤ هـ حيث سقطت في ايدي النورمان الذين ساروا على نهج العرب في التسامح وتنشيط الحركة العقلية في الجزيرة، فأبقوا المسلمين على عاداتهم ودينهم ولسانهم، واستعملوا فريقاً كبيراً منهم في حروبهم وحاشيتهم. فكان منهم القواد والعظماء والعلماء في خدمة الدولة الجديدة، وظلت اللغة العربية لغة رسمية في الجزيرة طوال حكم النورمان، بل لقد تعلم هؤلاء العربية، ومنهم من برز فيها ونظم فيها الأشعار. وهكذا تخلق النورمان بأخلاق رعاياهم وعاملوهم معاملة

نادرة في التسامح الديني والسياسي ، حتى أتهم الباباوات امراء النورمان بالإسلام ، وما زالوا بهم حتى قضوا عليهم بهذه التهمة الكاذبة التي لا اساس لها من الصحة .

وفي هذه الأثناء لم ينقطع سيل الكتب والعلماء عن غزو صقلية بل لقد ظلت هذه الجزيرة تستورد الكتب والعلماء من الخارج كما كانت تفعل في العصر العربي . وساعد على ذلك ما ذكرناه من تسامح النورمان بإزاء المسلمين ومساعدتهم ايما مساعدة . فقد انشأ رجار (روجر) اكاديمية كان يعمل فيها العلماء المسلمون مع العلماء النصارى واليهود جنباً الى جنب . وأحسّ بالحاجة الى ترجمة العلوم العربية الى اللاتينية فاستحضر الكتب الجغرافية المؤلفة بالعربية او المترجمة اليها من اليونانية مثل (كتاب العجائب) للمسعودي و (كتاب الجغرافية) لبطليموس وأرسيوس . وهو الذي استقدم من بر العدوة [1] . الشريف الادريسي وبالغ في اكرامه وطلب اليه ان يبقى في صقلية وأن يحقق له اخبار البلاد بالمعاينة لا بما ينقل من الكتب وندب لذلك اناساً اذكياء ، وجهزهم رجار الى اقاليم الشرق والغرب والشمال والجنوب وأنفذ معهم بعض المصورين ليصوروا ما شاهدوه عياناً . ولما تكامل ذلك كله اثبته الشريف الادريسي في مصنف سماه (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) . وهو من خير ما كتب في الجغرافيا . وعمل الادريسي لروجار كرة ارضية من الفضة كانت من اجمل ما ابتدعته قريحة عربية رسم فيها العالم ببره وبحره وجباله وسهوله وأنهاره وبحيراته ومدنه وممالكه .

وفي ايام غليالم الاول والثاني ازدهرت حركة الترجمة الى اللغة اللاتينية سواء من اللغة العربية او اليونانية . وكان من اشهر المترجمين عن اليونانية انريكو اريستيبو E. Aristippo الذي ترجم (الآثار العلوية) لأرسطو

---

١ — بر العدوة هو ما سامت الاندلس وصقلية من شمال افريقيا ، ويعنون بالعدوة المغرب الأقصى والأوسط والأدنى .

ومحاورتي (فيدون) و (مينون) لأفلاطون . وأشهر المترجمين عن العربية يوجين البلرمي E. de palerme الذي ترجم الى اللاتينية كتابي (المجسطي) و (المناظر) لبطليموس وكتاب (كليلة ودمنة) او على الأقل لعله ساعد في ترجمته .

(٢) هذا هو بعض شأن صقلية في نقل التراث الفكري العربي الى اوروبا وهو شأن قليل جداً اذا ما قيس بشأن الأندلس ، ولذلك آثرنا الكلام على هذه الأخيرة بعد الكلام على صقلية ، خلافاً للعرف المتبع في العادة .

لقد كان الاسبان جيراناً للمسلمين الاندلسيين ربطتهم بهم الاسباب المتصلة زماناً بعد زمان ، ولم تقتصر علاقاتها على الغرب ، بل قامت بينهما صلات سلمية ايضاً . وعن طريق هذه العلاقات عرف نصارى الشمال ما كان للمسلمين في الجنوب من نظم سياسية وإدارية ودينية وتجارية وثقافية وتنبهوا الى قدرها ، ومن الطبيعي ان يميل الى النسج على منوالها .

وعندما كُتب للاسبان الانتصار على العرب في حربهم الطويلة مع المسلمين – التي يسميها كُتابهم بحرب الاسترداد Reconouista وتمكنوا من استعادة طليطلة عام ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م) وتقرير مصير الجزيرة بذلك ، اخذ ملوك قشتالة يعملون على رفع مستوى الثقافة بين شعبهم ، بنقل كنوز الثقافة الاسلامية الى لغاتهم . ومن ثم ظهرت في طليطلة (مدسة المترجمين) Collegio de Traduttores Toledanus التي نقلت العلوم الاغريقية وما اضافه العرب اليها من شروح وتعليقات الى المدارس الاوروبية . فقد كانت هذه المدينة موئلاً للعلم منذ عهد بعيد تمتاز بمكتباتها العظيمة التي نقلت اليها من المشرق آلاف المجلدات ، كما انضم اليها جزء لا يستهان به من مكتبة الحكم الثاني وكان بها جماعة حرة من المترجمين يعملون في هذه المكتبات ينتمون الى طوائف ثلاث يجاور بعضها بعضاً : المسلمين والنصارى واليهود . وكان اليهود هم همزة الوصل بين الطائفتين الأخريين ، سواء في التجارة او في نقل

العلوم . ولا بدّ من التنويه هنا بفضل ريموندو Raimondo (١١٥٢) اسقف طليطلة وكبير مستشاري ملوك قشتالة آنذاك . فهو الذي شجع حركة الترجمة ونقل الكتب العربية الى الكتب اللاتينية وكان فعله هــذا حدثاً حاسماً كان له أبعد الأثر في مصير اوروبا كما يقول رينان . ثم توالى خلفاؤه من الاساقفة في تشجيع هذه الحركة والحدب عليها حتى استمرت اكثر من قرن .

وكانت الطريقة المتبعة في النقل ان يتولى يهودي مستعرب ترجمة النص العربي ويمليه باللغة الاسبانية العامية ، ثم يقوم احد المترجمين الاسبان بنقله الى اللغة اللاتينية . وكان اهتمام النقلة منصرفاً في اول عهد الاسبان بالترجمة الى العلوم العربية المنقولة عن اليونانية لحاجة الاوروبيين الى مصدر جديد يمدهم بالمعرفة غير مصدر الرهبان ورجــال الدين . فكانت العلوم العربية هي ذلك المصدر ، لا سيما ما كان منها منقولاً عن اليونانية . ثم اتجــه المترجمون بعد ذلك الى نقل الآثار العربية الاصيلة .

وكان على رأس المترجمين الاسقف دومينيكوس غونديسالفي Gundisalvi (ويسمى في بعــض النصوص غونديسالينوس Gundisalinus) المتوفى سنة ١١٨٠ وهو من كبار كنيسة طليطلة . وقــد شاركه في الترجمة غالبــاً يوحنا بن داود Johannes Aben David المعروف بالاشبيلي او الاسباني . فنقلا بعض مؤلفات ابن سينا (النفس) و (الطبيعة) و (ما وراء الطبيعة) وبعض آثار الغزالي (مقاصد الفلاسفة) وابن جبيرول (ينبوع الحياة) . وهناك مترجم آخر سَمِي يوحنا هذا هو يوحنــا الاسباني الفلكي الذي ترجم من العربية الى اللاتينية بعض كتب ابي معشر الفلكي والفرغاني عام ١١٣٤ وبعض كتب في الرياضة للخوارزمي انتقل بفضلها النظام العشري في الحساب الى اوروبا ، وبفضل هذه الكتب ايضاً عرفت اوروبا (الصفر) فأدخلته في نظامها العددي ، وبذلك استغنت عن الطريقــة القديمة في الحساب ، وهي الطريقة التي كانت تعتمـــد على القيم العددية للحروف

الابجدية . كما اشترك في حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية أيضاً مترجم ايطالي فذ هو من اقدم المستشرقين الغربيين هو جيراردو الكريموني المتوفى سنة ١١٨٧ الذي انتزعه فريدريك الاول (وكان مهتماً جداً بعلم النجوم العربي) من قلب مدينته كريمونا وأرسله الى اسبانيا ، وقد اوصاه بجلب (المجسطي) لبطليموس من مدينة طليطلة . فانطلق اليها وهدفه (مجسطي) بطليموس وهو لا يدري انه قد ترجم من قبل كما مر معنا . فوجد طليطلة حافلة بعيون الفكر العربي ، فبقي فيها ما ينيف على العشرين سنة لم يقتصر فيها على نقل (المجسطي) بل نقل ايضاً الى اللغة اللاتينية فلسفة الكندي وغير ذلك من الكتب العربية النفيسة في الطب والفلك والفلسفة والرياضيات . وقد ذكر سارطون قائمة تشمل ٨٧ كتاباً نقلها جيراردو هذا عن العربية ، ثم عاد بهذه الذخائر الى موطنه كريمونا .

هذا واستمرت حركة الترجمة في طليطلة في القرن الثالث عشر . ومن اشهر النقلة فيها في ذلك القرن ميخائيل سكوتس (الاسكتلندي) Michel Scotus الذي ترجم بعض كتب ارسطو وابن سينا ، كما كان اول من ترجم بعض كتب ابن رشد الى اللاتينية (السماء والعالم) و (رسالة في النفس) وذلك بمساعدة اندريا اليهودي الذي كان يعاونه في الترجمة ويفسر له ما يقرأ . ومن المترجمين الكبار ايضاً ماركوس اسقف طليطلة الذي ترجم من العربية بعض آثار جالينوس ، كما ترجم القرآن الكريم وبعض الكتب في علم التوحيد . وكان هناك ايضاً مترجم آخر هو هرمان الالماني Hermanus Alemanus الذي ترجم شرح ابن رشد على الاخلاق لأرسطو سنة ١٢٤٠ وتلخيص الخطابة لابن رشد ايضاً .

ولم تكن هذه الترجمات على درجة واحدة من القوة والمتانة ، ، لكن ارقاها بدون شك انما هي الترجمات الواضحة ، البليغة في بعض الاحيان ، التي قام بها عميد المترجمين اللاتين فوندیسالفي بمساعدة شريكه يوحنا الاشبيلي . امـــا الترجمات الاخرى فلا تخلو من الركاكة في عبارتها

والاضطراب والغموض في معناها . لذلك لم يكن بد من اعادة النظر في الكثير منها وترجمتها من جديد .

وبلغ الاهتمام بنقل آثار العرب الى اللاتينية أوجَه في عهد الفونسو العاشر (الملقب بالحكيم) . ففي هذا العصر تداولت ايدي الاسبان كتباً عربية في الحِكَم والألغاز نقل اصحابها فيها حشداً من آراء فلاسفة الاسلام ومفكريهم . ونُقلت عن العربية كتب في الالعاب – كالشطرنج – واستُعملت الموسيقى الاندلسية في صياغة الاغاني الاسبانية ، وذاعت بينهم ترجمات لكتب عربية مشرقية في الحكمة والقصص مثل (السندباد) و (الف ليلة وليلة) عرفها الناس عن طريق صوَرها العربية . كما نُقلت العشرات من كتب الفلك من اللغة العربية الى اللغة الاسبانية . وأنشىء كذلك معهد للدراسات العليا في مرسية ثم نُقل الى اشبيلية بعد ذلك وانتُدب فيه اساتذة من المسلمين لتدريس الطب والعلوم . وظلت طليطلة كذلك مركزاً للثقافة الاسبانية .

وكانت هناك بواعث حدت بالاسبان الى تدارس كتب العرب : منها الدفاع عن النصرانية وذلك بتعرُّف آراء الخصم والوقوف عليها تمهيداً لمعارضتها وإظهار تفوق العقيدة المسيحية عليها . ومن هذه البواعث ايضاً مجرد الرغبة في تحصيل العلم والمعرفة لا سيما اذا ذكرنا ذلك الفقر المدقع في ثقافة الاسبان ونهمَهم الى كل ما يرفع المستوى العقلي بينهم . فالمغلوب مولع دوماً بتقليد الغالب كما يقول ابن خلدون وكما يقول منطق التاريخ والحضارة ، يستوي في ذلك المغلوب ثقافياً وحضارياً والمغلوب عسكرياً .

وعلى كل حال لقد نشطت حركة الترجمة والنقل في صقلية واسبانيا أيما نشاط بحكم اتصال هذين البلدين بالعرب وتمرسهم بثقافاتهم وأفكارهم. وأخذت هذه الثقافات والافكار تتسرب الى اوروبا ابتداء من القرن الحادي عشر . وتسابق الرجال من ذوي العقول النيرة الى بَلِرْم وطليطلة لتعلم اللغة العربية ودراسة العلوم العربية . وكان معظم هؤلاء من الانكليز

– كما ذكرنا من قبل – مثل أدلارد الباثي Adelard of Bath الذي ترجم زيج الخوارزمي المعروف عند العرب باسم (السند هنــــد) وفي اوروبا باسم Tablas Astronomicas . ولم يظهر في اوروبا آنذاك كتاب واحد إلا وقــد ارتوت صفحاته بالينابيع العربية واستمد منها الوحي والالهام ، وظهرت فيــه بصمات الفكر العربي واضحة جلية سواء من حيث اللفظ والكلِم او من حيث المعنى والمضمون .

وكان لهذه الموجة الطاغية اثرها البالغ العظيم في الدعوة الى الاصلاح الديني وقيام حركة النهضة في اوروبا وازدهار العلم والفكر فيها .

والخلاصة ان اوروبا لم تستيقظ من سباتها العميق الا على علوم العرب وآدابهم وآثارهم . فحضارة العرب كلها انمـا أشعّت في صقلية والاندلس ومنها انطلق الاشعاع . وكل موجة علم او معرفة قدمت الى اوروبا إنما كان مصدرها هذان البلدان او ما جاورهما .

هكذا كان اللقاء بين الفكرين العربي واللاتيني ، وهكذا كان التلاقح فلا يُنجب فكر إلا بعد لقاء ينتقل به التراث من السالف الى الخالف .

فلا اخصاب إلا بعد لقاء .

هذه سنّة الفكر في جولته في الآفاق .

دليل الاعلام

ب

ر

ز

س

ش

ف

ق

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي

مصادر الكتاب

١ ـ باللغة العربية

نثبت فيما يلي ـ بحسب ترتيب حروف الهجاء ـ اسماء جميع المؤلفين الذين كانوا رفداً لنا، في تصنيف هذا الكتاب مع ذكر مؤلفاتهم . وكـــان تأثرنا بهم يتفاوت بين النقل الحرفي ونقل المعنى .

أ

ابراهيم (د. زكريا) : مشكلة الفلسفة القاهرة ١٩٦٢

ـ مشكلة الانسان . القاهرة ١٩٥٩

ابن حزم :

الفصل في الملل والاهواء والنحل (في خمسة اجزاء) المكتبة التجاريـة القاهرة ١٣١٧ ـ ١٣٢١ هـ

ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ، اربعة مجلدات ، بيروت ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م

ابن خلدون: المقدمة، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ، اربعـــة مجلـدات ، القاهـــرة ١٣٧٦ ـ ١٣٨٢ هـ / ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢ م

ـ التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا ، القاهرة ١٩٥١

ابن رشد :

تهافت التهافت ، تحقيق الدكتـــور سليمان دنيا ، جزان ، القاهـرة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥

ـ كتاب فصل المقال ، تقديم وتعليق الدكتور البير نصري نادر ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٨

ـ مناهج الادلـة في عقائد الملـــة ، القاهرة ١٩٥٥

ابن سينا :

الاشارات والتنبيهات ، تحقيـق الدكتور سليمان دنيا ، ثلاثـــة مجلدات . القاهرة ١٩٥٧، ١٩٥٨ ، ١٩٦٠ .

ـ كتاب السياسة ، في (مقـــالات فلسفية قديمة لبعض مشاهر فلاسفة العرب) المطبعة الكاثوليكيـــة ، بيروت ١٩١١

ـ النجاة ، مطبعة السعـــادة بمصر سنة ١٣٣١ هـ

ـ الشفاء ، تحقيق ابراهيم مدكور ،

القاهرة ١٩٦٠.
ـ كتاب احوال النفس ، دار الاحياء، القاهرة ١٩٥٢
ـ رسالة اضحوية في امر المعاد ، القاهرة ١٩٤٩
ـ مبحث عن القوى النفسية ، القاهرة ١٩٥٢
ـ رسالة في معرفة النفس الناطقة ، القاهرة ١٩٥٢
ـ رسالة في الكلام على النفس الناطقة القاهرة ١٩٥٢
ابن طفيل : حي بن يقظان ، تحقيق الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد ، دمشق ١٣٨١ هـ ـ ١٩٦٢
ابو ريان (د. محمد علي) : اصول الفلسفة الاشراقية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٥٩
ـ قراءات في الفلسفة (بالاشتراك مع الدكتور علي سامي النشار) القاهرة ١٩٦٧
ابو زهرة (محمد احمد) : المذاهب الاسلامية ـ ١٠٠٠ كتاب وزارة التربية والتعليم ـ مصر . بدون تاريخ
ارنولد (سيرتوماس .و.) : الدعوة الى الاسلام . ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن والدكتور عبد المجيد عابدين . الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٥٩
الاشعري : مقالات الاسلاميين تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد جزآن . الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٦٩ هـ ـ ١٩٥٠ م
الاهواني (د. احمد فؤاد) : ابن سينا القاهرة ١٩٥٨
اعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ ـ ٦ يناير ١٩٦٢
أوليري (د. لاسي) : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب. ترجمة الدكتور وهيب كامل ـ ١٠٠٠ كتاب . وزارة التعليم العالي . القاهر ١٩٦٢ .
امين (احمد) : فجر الاسلام ، الطبعة السادسة . القاهرة ١٧٧٠ هـ ـ ١٩٥٠ م
ـ ضحى الاسلام ثلاثة اجزاء . القاهرة ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م ، ١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٨ م ، ١٣٦٨ هـ ـ ١٩٤٩ م
ـ ظهر الاسلام اربعة اجزاء. القاهرة ١٣٧٧ هـ ـ ١٩٥٨ م ، ١٩٥٧ م، ١٩٥٧ م ١٩٥٥ م .
ـ يوم الاسلام القاهرة ١٩٥٨
امين (عثمان) : شخصيات ومذاهب فلسفية القاهرة ١٣٦٤ هـ ـ ١٩٤٥ م
الاهواني (د. احمد فؤاد) :
افلاطون . القاهرة دار المعارف . بدون تاريخ .
ـ فجر الفلسفة اليونانية ، الطبعة الاولى القاهرة ١٩٥٤

ب

بدوي (د. عبد الرحمن) :
ـ افلوطين عند العرب ، القاهرة ١٩٥٥
ـ الافلاطونية المحدثة عند العرب ، القاهرة ١٩٥٥
ـ ارسطو عند العرب ، الجزء الاول، القاهرة ١٩٤٧
ـ دور العرب في تكوين الفكر الاوربي، بيروت ١٩٦٥
ـ التراث اليوناني في الحضارة

الاسلامية .
دراسات لكبار المستشرقين .
القاهرة ١٩٤٠ .
ـ من تاريخ الالحاد في الاسلام ،
القاهرة ١٩٤٥
ـ روح الحضارة العربية ، بيروت
١٩٤٩
ـ ارسطو ، الطبعة الثانية ، القاهرة
١٩٤٤
ـ افلاطون ، الطبعة الثانية ، القاهرة
١٩٤٤
ـ خريف الفكر اليوناني ، القاهرة
١٩٤٣
ـ ربيع الفكر العربي، الطبعة الثالثة،
القاهرة ١٩٥٨
بروفنسال (ليفي) : العرب في
الاندلس، ترجمة ذوقان قرقوط،
بيروت . بدون تاريخ
بلدي (د. نجيب) : تمهيد لتاريخ
مدرسة الاسكندرية القاهرة ١٩٦٢
البهي (د. محمد) : الجانب الالهي
من التفكير الاسلامي ، القاهرة ،
١٣٦٥ ـ ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٥ ـ
١٩٤٧
بلبع (د. عبد الحكيم) : ادب
المعتزلة ، القاهرة ١٩٥٩

ت

التفتازاني (د. ابو الوفا الغنيمي) :
دراسات في الفلسفة الاسلامية ،
القاهرة ١٩٥٧
ـ علم الكلام وبعض مشكلاته ،
القاهرة ، ١٩٦٦
تيمور (المرحوم احمد) : ابو العلاء
المعري . القاهرة ١٣٥٩ هـ ـ
١٩٤٠ م
توينبي (ارنولد) : تاريخ الحضارة
الهلينية . ترجمة رمزي عبده
جرجس . القاهرة ١٩٦٣

ج

جارالله (زهدي حسن) : المعتزلة ،
القاهرة ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧ م
جمعة (محمد لطفي) : تاريخ فلاسفة
الاسلام في المشرق والمغرب ،
القاهرة ١٣٤٥ ـ ١٩٢٧
جيب : بنية الفكر الديني في الاسلام.
ترجمة الدكتور عادل العوا
دمشق ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٥٩ م
ـ دراسات في حضارة الاسلام .
ترجمة الدكتور احسان عباس
والدكتور محمد نجم والدكتور
محمود زايد . بيروت نيويورك
١٩٦٤
الجندي (محمد سليم) :
الجامع في اخبار ابي العلاء المعري
وآثاره الجزء الاول . مطبوعات
المجمع العلمي العربي بدمشق
١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢ م
جانيه (بول) وسياي (جبريل) :
مشكلات ما بعد الطبيعة . ترجمة
الدكتور يحي هويدي . القاهرة
١٩٦١

ح

حسين (طه) : مع ابي العلاء في سجنه
القاهرة ١٩٤٤ .
ـ تجديد ذكرى ابي العلاء . القاهرة
الطبعة الخاصة ١٣٧٧ هـ
١٩٥٨ م

الحصري (ساطع) : دراسات عن مقدمة ابن خلدون. طبعة موسعة. القاهرة ١٩٥٣

د

دي بور (ت.ج) : تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة. القاهرة ١٣٥٧هـ — ١٩٣٨ م .
دنيا (سليمان) : الحقيقة في نظر الغزالي . القاهرة ١٣٦٧ هـ — ١٩٤٧ م
ديكارت (رينيه) : مقال عن المنهج . ترجمة محمود محمد الخضيري . القاهرة ١٣٤٨ هـ — ١٩٣٠ م
رفاعي (د. احمد فريد) : الغزالي . ثلاث مجلدات . القاهرة ١٣٥٥ هـ — ١٩٣٦ م
راندال (جون هرمان) وبوخلر (جوستاس) مدخل الى الفلسفة. ترجمة الدكتور ملحم قربان . بيروت — نيويورك ١٩٦٣

ز

زايد (سعيد) : الفارابي ، القاهرة ١٩٦٢ زريق (قسطنطين) : في معركة الحضارة . الطبعة الاولى . بيروت . ١٩٦٤ .

س

السيوطي : الاشباه والنظائر المكتبة التجارية ، القاهرة ١٣٥٩ هـ

سارطون (جورج) : تاريخ العلم والانسية الجديدة ترجمة اسماعيل مظهر . القاهرة — نيويورك ١٩٦١

ش

الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، حرره وصححه الفرد جيوم (يطلب من مكتبة المثنى ببغداد ، دون تاريخ) .
— الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، جزآن، القاهرة ١٣٨١هـ ١٩٦١ م
شفيتسر (البرت) : فلسفة الحضارة ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي . القاهرة ١٩٦٣

ص

صليبا (د. جميل) : من افلاطون الى ابن سينا. الطبعة الخامسة . دمشق ١٩٥١

ط

الطويل (د. توفيق) : اسس الفلسفة . الطبعة الرابعة — القاهرة ١٩٦٤ .

ع

علي (سيد امير) : روح الاسلام

ترجمة عمر الديراوي ، بيروت ١٩٦١
علي (محمد كرد) : الاسلام والحضارة العربية . جزآن . الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٠ و ١٩٥٩ .
العثمان (عبد الكريم) : الدراسات النفسية عند المسلمين ، والغزالي بوجه خاص . القاهرة ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٣ م
عنان (محمد عبدالله) : ابن خلدون القاهرة ١٣٥٣ هـ — ١٩٣٣ م
عبد الرازق (د. مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، القاهرة ١٣٦٣ هـ — ١٩٤٤ م
— فيلسوف العرب والمعلم الثاني القاهرة ١٣٦٤ هـ — ١٩٤٥ م
العقاد (عباس محمود) : ابن رشد بيروت ١٩٥٣
— اثر العرب في الحضارة الاوربية الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٠.
— رجعة ابي العلاء. القاهرة ١٣٥٧هـ — ١٩٣٩ م
عبد الرحمن (عائشة، بنت الشاطيء): الحياة الانسانية عند ابي العلاء ، القاهرة ١٩٤٤ .
— الغفران لابي العلاء . تحقيق ودرس . القاهرة — ١٩٥٤
— ابو العلاء المعري القاهرة ١٣٨٤ هـ — ١٩٦٥ م
العوا (عادل) : الكلام والفلسفة . دمشق ١٣٨١ هـ — ١٩٦١ م

غ

الغزالي : احياء علوم الدين ، اربعة مجلدات، المطبعة الازهرية المصرية الطبعة الثانية ، ١٣١٦ هـ
— ايها الولد ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٥٩
— مشكاة الانوار ، تحقيق الدكتور ابو العلا عفيفي، القاهرة ١٣٨٣هـ — ١٩٦٤ م
— تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م
— القسطاس المستقيم ، تحقيق فكتور شلحت ، بيروت ١٩٥٩
— ميزان العمل ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الاولى ، القاهرة سنة ١٩٦٤
— مقاصد الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٦١
— المنقذ من الضلال، تحقيق الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد، الطبعة السادسة ، دمشق ، ١٣٧٩ هـ — ١٩٦٠ م
— فرائد اللآلي من رسائل الغزالي وتحتوي على (معراج السالكين) و (منهاج العابدين) و (روضة الطالبين) مصر ١٣٤٤ هـ
— المستصفى في اصول الفقه، القاهرة ١٣٢٢
— الجام العوام عن علم الكلام ، المطبعة المنيرية ١٣٥١ هـ
— معارج القدس في مدارج معرفة النفس القاهرة ١٩٢٧
غولد تسيهر (اجناس) .
العقيدة والشريعة في الاسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز الحق وعلى حسن عبد القادر ، القاهرة ١٩٤٦

ف

الفارابي :
كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة تحقيق الدكتور البير نصري نادر، بيروت ١٩٥٩
ــ كتاب الجمع بين رايي الحكيمين، تحقيق الدكتور البير نصري نادر ، بيروت سنة ١٩٦٠ .
ــ كتاب السياسة المدنية ، تحقيق الدكتور فوزي متري نجار ، بيروت ١٩٦٤
ــ احصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان امين ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٩
فارنتن (بنيامين)
العلم الاغريقي . جزآن . القاهرة ١٩٥٨ ــ ١٩٥٩
فخري (ماجد) : ابن رشد . بيروت ١٩٦٠
ــ ارسطوطاليس . بيروت ١٩٥٨
فو (البارون كارا) : الغزالي . ترجمة عادل زعيتر . القاهرة ١٩٥٩
فلهوزن (يوليوس) : الخوارج والشيعة ترجمة د. عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٥٨

ق

قاسم (د. محمود) : دراسات في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، ١٣٨٥ هـ ــ ١٩٦٦ م
ــ في النفس والعقل ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٤ .

ك

كوربان (هنري) : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، بيروت ١٩٦٦ ، الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا ــ القاهرة ١٩٥٢
كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٣٥٥ هـ ــ ١٩٣٦ م
كيتو (هـ.د.) : الاغريق ، ترجمة عبد الرازق يسري القاهرة ١٩٦٢
كاسير (ارنست) : مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية ، بيروت ــ نيويورك ١٩٦١

ل

لاندو (روم) :
الاسلام والعرب ، ترجمة منير البعلبكي . بيروت ١٩٦٢

م

مرحبا (د. محمد عبد الرحمن) :
المسألة الفلسفية ، بيروت ١٩٦١
ــ آنشتين : حياته، عصره، نظرياته، فلسفته ، بيروت ١٩٥٨
الملطي : التنبيه في الرد على اهل الاهواء والبدع ، استانبول ١٩٣٦
المسعودي : مروج الذهب ، القاهرة ١٩٥٩
متز (ادم) : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابو ريدة، جزآن

الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م
مغنية (محمد جواد) : معالم الفلسفة الاسلامية بيروت ١٩٦٠.
ماسون اورسيل (بول) : الفلسفة في الشرق ، ترجمة محمد يوسف موسى . القاهرة ١٣٦٤ هـ — ١٩٤٥ م
مطر (اميرة حلمي) : الفلسفة عند اليونان القاهرة ١٩٦٥
محمود (د. عبد الحليم) :
التفكير الفلسفي في الاسلام جزآن. القاهرة ١٩٥٥
مدكور (د. ابراهيم) : في الفلسفة الاسلامية . القاهرة . ١٣٦٧ هـ — ١٩٦٧ م .
المعري (ابو العلاء) :
اللزوميات ، الطبعة الثانية بيروت ١٩٦٩ .
رسالة الغفران ، تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن ، الطبعة الرابعة دار المعارف بمصر (بدون تاريخ)
تاريخ الفكر العربي : اسماعيل مظهر القاهرة ١٩٢٨
موسى (د. محمد يوسف) :
القرآن والفلسفة . القاهرة ١٣٧٨ هـ — ١٩٥٨ م
— بين الدين والفلسفة — القاهرة ١٩٥٩

ن

النسفي (ابو المعين) : بحر الكلام ، بمجموعة الرسائل ، مطبعة تكردستان ١٣٢٩ هـ — ١٩١١ م
تكردستان ١٣٢٩ هـ — ١٩١١ م
نجاتي (محمد عثمان) : الادراك الحسي عند ابن سينا . القاهرة ١٩٤٦
النشار (د. علي سامي) :
نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، الاسكندرية ١٩٦٤
— المنطق الصوري ، الطبعة الاولى ١٩٥٥
— مناهج البحث عند مفكري الاسلام القاهرة ١٩٦٥
— نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام جزآن ، القاهرة ١٩٦٥
— قراءات في الفلسفة ، (بالاشتراك مع الدكتور محمد علي أبو ريان) القاهرة ١٩٦٧ .
النوبختي : فرق الشيعة ، نشرة ريتر ، ليبزج ، ١٩١٣
نعمة (الشيخ عبدالله) : فلاسفة الشيعة منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، دون تاريخ .

هـ

هل (ي) : الحضارة العربية ترجمة الدكتور ابراهيم احمد العدوي القاهرة ١٣٧٥ هـ — ١٩٥٦ م
هونكه (زيغريد) :
شمس العرب تسطع على الغرب ، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي . بيروت ١٩٦٤

و

الوردي (د. علي) : منطق ابـــن خلدون القاهرة ١٩٦٢

ول ديورانت : قصة الحضارة ترجمة محمد بدران . الجزان ١٢ و١٣ . القاهرة ١٩٥٦ ــ ١٩٥٧

ــ مباهج الفلسفة . ترجمة الدكتور احمد فؤاد الاهوانـــي جزآن . القاهرة ١٩٥٧ ، ١٩٥٦

وافي (د. علي عبد الواحد) : عبـد الرحمن بن خلدون (سلسلة أعلام العرب) القاهرة بدون تاريخ

وولش (و.هـ.) : مدخل لفلسفة التاريخ . ترجمة احمد حمـدي محمود . القاهرة ١٩٦٢

٢ ــ باللغات الاجنبية :

A

Aristote : La métaphysique 2 trad. J. Tricot Vrin, Paris, 1940

— Physique: trad. Henri Carteron, 2t. Les Belles Lettres, Paris, 1926

B

Bouthoul (Gaston):Ibn-Khaldoun, sa philosophie sociale, Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1930.

— Traité de sociologie 2 t. Payot, Paris, 1946.

Brehier (Emile) : Les idées philosiphiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Vrin, Paris, 1950

Brehier (Emile) : Etudes de philosophie antique. P.U.F., Paris, 1955

— La philosophie de Plotin, Boivin, Paris, 1923

— Histoire de la philosophie, tome premier. 1, P.U.F. Paris, 1951

Boyd (William C.) : Génétique et races humaines, Payot, Paris, 1952

Blachère (Régis) : Le problème de Mahomet, P.U.F. Paris, 1952

Burns (Sir Alan): Le préjugé de race et de couleur, Payot, Paris, 1949

Brokelmann (C) : Histoire des peuples et des états islamiques. Traduction de M. Tazerout, Payot, Paris, 1949

C

Chevalier (Jacques) : Histoire de la pensée t. I. Flammarion, Paris, 1955

Camas (J.) : Les mythes raciaux, Unesco, Paris, 1951

D

Dugat (Gustave) : Histoire des philosophes et des Théologiens musulmans, Maisonneuve et Cie., Paris, 1878

Dilthey : Le monde de l'esprit 2 tomes, Aubier, 1947

Deschoux (Marcel) : Initiation à la philosophie, P.U.F. Paris, 1967

F

Fouillée (Alfred) : Histoire de la philosophie, 14e éd., Paris, 1919.

Fougeyrollas (Pierre) : La philosophie en question éd. Denoël, 1960

G

Gandillac (Maurice de) : La sagesse de Plotin, Hachette, Paris, 1952

Gurvitch (Georges) : La Vocation actuelle de la sociologie, P.U.F. Paris, 1950

Girod (Roger) : Attitudes collectives et relations humaines, P.U.F. Paris, 1954

Gilson et Théry : Arichives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge, Année 1929—30, Vrin, Paris, 1930

Gauthier (Léon) : La théorie d'Ibn-Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Ernest Leroux, Paris, 1909

— La philosophie musulmane, Ernest Leroux, Paris, 1900

Gauthier (Léon) : Ibn Rochd. P.U.F. Paris, 1948

Goichon (A.-M.) : La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina, Paris, Desclée de Brouwer, 1937

— La Philosophie d'Avicenne Adrien-Maisonneuve, Paris, 1951

Gardet (Louis) : La pensée religieuse d'Avicenne, Vrin, Paris, 1951

Gardet (Louis) et Anawati (M.-M.) : Introduction à la théologie musulmane, Vrin, Paris, 1948

Gusdorf (Georges) : Mythes et Métaphysique, Flammarion, Paris, 1955

H

Hitti (Philip K.) : Précis d'histoire des Arabes, Trad. de Maurice Planiol. Payot, Paris, 1950

J

Jurji (E.J.) : Illumination in Islamic Mysticism. Princeton University Press, 1938

M

Maquet (Jacques J.) : Sociologie de la connaissance. Institut de recherches économiques et sociales, Louvain, 1949

Moreno (J.-L.) : Fondements de la sociométrie, trad. de l'anglais par Lesage et Maucorps P.U.F. Paris, 1954

Marhaba (Mohammad Abdul Rahman): Nouvelle contribution à l'étude de l'authenticité de la philosophie musulmane. Essai de synthèse et d'interprétation psycho - socio - dynamique. Thèse principale pour le Doctorat ès-Lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1954

M

Munk (S.) : Mélanges de philosophie juive et arabe Vrin, Paris, 1927

Macdonald (Duncan B.) : Developement of Muslim. Theologie Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1903

P

Plotin : Ennéades 7e trad. Emile Bréhier, Les Belles lettres, Paris, 1924

Pradines (Maurice) : Esprit de la religion. Aubier, Paris, 1941

Q

Quadri (G.) : La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, Payot, Paris, 1947

R

La Revue du Caire Millénaire d'Avicenne, No. 141, Juin 1951

Rivaud (Albert) : Histoire de la philosophie, Tome I. P.U.F. Paris, 1948

Renan (Ernest) : Averroès et l'averroisme, œuvres complètes, tome III, Paris, 1852

— Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris, Ve éd. 1898

S

Saliba (Djamil) : La métaphysique d'Avicenne, P.U.F. Paris, 1926

Spengler (Oswald): Le déclin de l'occident, 2 . Paris, N.R.F. 1948

Schuhl (Pierre Maxime): Essai sur la formation de la formation de la pensée grecque, P.U.F. Paris, 1949

T

Toynbee (Arnold) : A study of History, Oxford University Press, London, 1935

— La civilisation à l'épreuvé, Paris, N.R.F. 1951

Thomas (Bertram): Les Arabes, trad. de l'anglais par Roland Huret, Payot, Paris, 1946

V

Vaux (R. de) : Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII — XIIIe siècles, Vrin, Paris, 1934

Vaux (Baron Carra de) : Les penseurs de l'Islam, 5 tomes, Paris, 1923 — 26

— Avicenne, Alcan Paris, 1900

W

Wensinck (A.J.) : La pensée de Ghazali. Adrien — Maisonnaire, Paris, 1940

الفهـــرس

صفحة

القسم الثالث

الفلسفة الاسلامية

صفحة

صفحة

منشورات عويدات ١٧٠ / ١٠ / ١٩٧٠

بيروت — مطبعة النجوى — تشرين الاول ١٩٧٠

مكتبة الفكر الجامعي

نقد أدبي

الكتاب		المؤلف
● تاريخ الرواية الحديثة	تأليف	ألبيريس
● الاتجاهات الادبية في القرن العشرين	»	»
● أدباء من الشرق والغرب	»	عيسى الناعوري
● المذاهب الادبية الكبرى في فرنسا	»	فيليب فان تيغيم
● معجم الادب المعاصر	»	بيار دي بواديفر
● الادب الفرنسي الجديد	»	غايتان بيكون
● الرومنطيقية في الادب الفرنسي	»	ف. ل. سولنيه
● تاريخ الادب الفرنسي في القرن العشرين	»	بيار هنري سيمون
● تاريخ الادب الروسي	»	مارسيل اهرار
● ايليا ابو ماضي	»	عيسى الناعوري
● دفاعاً عن اللغة العربية	»	الدكتور كمال يوسف الحاج
● القلق في الثقافة	»	محمد سعيد الجنيدي
● اندريه جيد	»	مارك بيغبدير
● أثر المعدة في الادب العربي	»	بهيج شعبان
● الادب العربي الحديث	»	الدكتور علي شلق
● محاولة في الرواية	»	ميشال بوتور

مكتبة الفكر الجامعي

فلسفة

● تاريخ الفلسفة الاسلامية	تأليف	هنري كوربان
● ابن سينا والنفس البشرية	»	ألبير نصري نادر
● المسألة الفلسفية	»	محمد عبدالرحمن مرحبا
● تيارات الفكر الفلسفي	»	اندريه كريسون
● مدخل الى فلسفة ديكارت	»	الدكتور كمال يوسف الحاج
● تأملات ميتافيزيقية (فرنسي وعربي)	»	رنيه ديكارت
● تاريخ الفلسفات الكبرى	»	بيير دوكاسيه
● من الجوهر الى الوجود	»	الدكتور كمال يوسف الحاج
● آفاق الفكر المعاصر	»	غايتان بيكون
● الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر	»	جان فال
● بحوث فلسفية	»	ندره اليازجي
● الانسان المتمرد	»	ألبير كامو
● تاريخ الفكر الحر	»	ألبير بايه
● علم الجمال	»	دني هويسمان
● فولتير	»	اندريه كريسون
● مونتاني	»	» »
● روسو	»	» »

● باسكال	تأليف اندريه كريسون
● برغسون	» » »
● المذاهب الاخلاقية الكبرى	» فرنسوا غريغوار
● المنطق	» الدكتور جميل صليبا
● من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية	» محمـد عبد الرحمن مرحبا

تربيـة

● مستقبل التربية في العالم العربي	تأليف الدكتور جميل صليبا
● التربية الحديثة	» انجيلا ميديسي
● التخلف المدرسي	» اندريه لوغال
● مناهج التربية	» غي بالماد

مكتبة الفكر الجامعي

تاريخ

● تاريخ الحضارات العام (سبعة مجلدات)

١ – الشرق واليونان القديمة

٢ – روما وامبراطوريتها

٣ – القرون الوسطى

٤ – القرنان السادس عشر والسابع عشر

٥ – القرن الثامن عشر

٦ – القرن التاسع عشر

٧ – العهد المعاصر

● تاريخ الثورة الفرنسية — تأليف ألبير سوبول

● تاريخ علم الآثار — « ج . دوكس

● تاريخ الحضارة الاوروبية — « كلود دلماس

● حضارات الشرق الادنى القديمة — « ج . كونتنو

تاريخ
الحضارات العام

ثمن الموسوعة كاملة ٣٥٠ ل. ل.

منشورات عويدات

ص. ب ٦٢٨ بيروت – لبنان

الثمن ... ٢٥ ... او ما يعادلها

